GOETHE-INSTITUT
ÄGYPTEN
المركز الثقافى الألمانى

المشروع القومى للترجمة

المركز القومى للترجمة

المجتمع المدنى والعدالة

تحرير: توماس ماير
أودو فورهولت

ترجمة: راندا النشار
ماجدة مدكور
عماد نخيلة
علا عادل عبد الجواد

مراجعة
علا عادل عبد الجواد

1402

ينصب الاهتمام مؤخرا على موضوع "العدالة" فى المناقشات العامة سواء من خلال الجدل السياسى أو من خلال ذلك الخطاب العلمى الأساسى.

وفى هذا المجلد الثانى الذى يحمل عنوان "المجتمع المدنى والعدالة" الصادر ضمن سلسلة "حوارات دورتموند السياسية الفلسفية" يقدم كل من فيلفريد هينش، ورولف ج. هاينتسه، وأدريان راينرات، وأرسولا نوتهيلله - فيلد فوير، ورينيه كوبيروس وأودو فورهولت إسهاماتهم ومداخلاتهم السياسية الحالية حول هذا الموضوع.

حيث يتركز الاهتمام فى هذا المجلد ومقالاته المجمعة حول السؤال التالى: كيف يمكن أن يؤدى المجتمع المدنى إلى مزيد من العدالة؟

المجتمع المدنى والعدالة

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1402
- المجتمع المدني والعدالة
- توماس ماير / أودو فورهولت
- نخبة
- علا عادل عبد الجواد
- الطبعة الأولى: 2010

هذه ترجمة
Zivilgesellschaft und Gerechtigkeit
Band2
Thomas Meyer / Udo Vorholt (Hrsg.)
©Projektverlag Bochum / Freiburg 2004
"Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des Goethe-Instituts gefördert"
"قام معهد جوته بتقديم الدعم المادي لنشر هذا العمل"

GOETHE-INSTITUT
ÄGYPTEN
المركز الثقافي الألماني

شارع الجبلاية بالأوبرا ـ الجزيرة ـ القاهرة. ت: 27354524 – 27354526 فاكس: 27354554
El Gabalaya st. Opera House. El Gezira, Cairo
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

المجتمع المدنى والعدالة

تحرير: توماس ماير - أودو فورهولت

ترجمة: راندا النشار
ماجدة مدكور
عماد نخيلة
علا عادل عبد الجواد

مراجعة: علا عادل عبد الجواد

2010

GOETHE-INSTITUT
ÄGYPTEN
المركز الثقافي الألماني

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

المجتمع المدنى والعدالة/ تحرير: توماس ماير، أودو فورهولت؛
ترجمة: راندا النشار...، وآخرون؛ مراجعة: علا عادل عبد الجواد
ط١، القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠
١٥٢ ص، ٢٤ سم.
١- العدالة الاجتماعية
أ - ماير، توماس (محرر)
ب - فورهولت، أودو (محرر مشارك)
ج- النشار، راندا (مترجم)
د- عبد الجواد، علا عادل (مراجع)
هـ- العنوان ٣٠٣,٣٧٢

رقم الإيداع: ٢٠٠٩/٢٢٠٦٧
الترقيم الدولى: 9 - 701 - 479 - 977 -978
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة

بهذا الإصدار نكون قد أتممنا المجلد الثانى لحوارات دورتموند السياسية الفلسفية الذى تشكل أساسه اجتماعات العمل العلمية السنوية التى تتناول موضوعات سياسية فلسفية ذات أهمية خاصة لدى الجمهور.

وبعيدا عن تلك المواجهات السياسية اليومية فنحن نتيح المجال أمام الخبراء من النظم العلمية المختلفة لتقديم موضوعات سياسية أساسية، ولا سيما كى تطرح للنقاش بتوجه ينطبق على العمل فى منتدى يشترك فيه علماء ومواطنون.

تنظم حوارات دورتموند السياسية الفلسفية بالاشتراك مع قسم العلوم السياسية بجامعة دورتموند وأكاديمية السياسة والفلسفة بمدينة بون.

تأسست أكـــاديمية السيـــاسة والفلسفة عام 1922 على يد ليونارد نيلسون[1] – حـــامل أستاذية جامعة جوتنجن – ونيلسون (1882 – 1927) هو فيلسوف وسيـــاسى ومـــربّ، وضع نظرية فلسفية سياسية على أساس الفلسفة النقدية، لم تُثر النقاش الأكاديمى فحسب بل أنها كانت موجهة بحسب معيار المسؤلية المجتمعية[2].

وقد واصل تلاميذ نيلسون ومؤيدوه عمل أكاديمية السياسة والفلسفة بعد وفاته. وفى أعقاب الدمار الذى تعرضت له الأكاديمية على يد النازيين عام 1933 أعيد بنائها عام 1949 لتكون جمعية مشهرة. وتخدم الأكاديمية اليوم مواصلة

---

(1) Leonard Nelson: Gesammelte Schriften. 9 Bände. Hamburg 1970f. Leonard Nelson: Ausgewählte Schriften. hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn. Frankfurt/m. 1922.

(2) - Thomas Meyer (1995): Leonard Nelson. in: Metzler Philosophen Lexikon. Hrsg.: Bernd Lutz. 2. Aufl. Stuttgart, S. 618-621; Udo Vorholt (1998): Die politische Theorie Leonard Nelsons. Eine Fallstudie zum Verhältnis von philosophisch-politischer Theorie und konkret-politischer Praxis. Baden-Baden

تطوير الفلسفة النقدية، وتقديم إسهامات خاصة فى مجال العلن السياسى وتنفيذ سمينارات سقراطية.

أصبحت وثائق المؤتمر الأول الذى تناول موضوع "صورة الإنسان والسياسة – حول آنية الأنثروبولوجيا السياسية" والمنعقد فى 2003 متوافرة فى شكل إصدار الآن[1]. وقد عقد المؤتمر الثانى فى يوليو 2004 حول موضوع "المجتمع المدنى والعدالة" وكان الهدف منه هو معالجة السؤال المتعلق بمدى إمكانية إسهام المجتمع المدنى "Civil Society" فى زيادة قدر العدالة داخل المجتمع.

يحدد فيلفريد هينش فى مقالته بعنوان "حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات" حقوق الإنسان فى البداية بوصفها حقوقا مستحقة أو بوصفها حقوقا معلنة ثم يتابع خروقاتها. وهو يقدم كذلك نموذجا لتوزيع الواجبات والالتزامات الملموسة الناتجة عن طلبات منسحبة على الاحتياج، ويناقش هذا من منظورات دولية.

أما رولف ج. هانتسه فيتناول فى افتتاحية مقالته التى منحها عنوان "تفعيل إمكانيات المجتمع المدنى" نحو نموذج جديد لمجتمع الرفاهية – موضوع المجتمع المدنى والسياسة الحديثة للحكومة، قبل أن يعرض لجدليات العدالة مستشهدا بالدولة الاجتماعية. ويطالب كذلك بتوازن مبتكر بين المجتمع الدولى والدولة والسوق ليكون واحدا من مطالبه الجديدة فى سبيل التحول إلى دولة رفاهية.

"المجتمع المدنى والإشكاليات الاجتماعية" هذا هو العنوان الذى أطلقه أدريان راينرت على مقالته، التى يؤكد فيها بشدة على التنمية والالتزام من أجل المجتمع المدنى، ويشير كذلك إلى الصراعات بين العقلية الفردية والجماعية، ويقول إن هناك احتياجًا إلى رأس مال اجتماعى تفاديا للصراعات الاجتماعية. أما

---

[1] Thomas Meyer/Udo Vorholt (Hrsg.): Menschenbild und Politik, Bochum/Freiburg 2004

الالتزام من جانب المجتمع المدنى فيحتاج إلى بنية أساسية تدعم ذلك الاهتمام، ولا سيما مبدأ المبادلة، ودعم المشاركة فى المسئولية وتوزيع تضامنى للعمل.

أما أورسولا نوتهيلا – فيلدفوير، فتطور فى مقالها فكرة المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة حول وضع قاعدة اجتماعية أخلاقية لأفكار تتناول تغير بناء الدولة الاجتماعية، إنه تصور اجتماعى أخلاقى للدولة الاجتماعية، التى يعد أساسها قائمًا بالتبادل على الدعم والمجتمع المدنى، ولكنه محدود فى الوقت نفسه، ويتيح هذا التصور إمكانية الحرية وتشكيل مساحة من الحرية بمفهوم العدالة الاجتماعية.

كما يقدم رينيه كوبيروس تلك الجدلية الهولندية فى مقالته التى تحمل عنوان " كيف يسفر الصدام بين المجتمع المدنى والعدالة فى أوربا عن ثورة شعبية حقيقية"، حيث يرسم ملامح الأحزاب السياسية بوصفها أحزاب حشود دون حشود انطلاقًا من أزمة التمثيل والشعبية الناتجة عنها؛ إذ إنه يعيد طرح ومناقشة مسألة العدالة الاجتماعية أمام خلفية مجتمع من المهاجرين كما هو الحال بالنسبة للتيارات الشعبية فى هولندا كيف يمكن أن يحدث توازن بين الاختلاف والتنوع؟

أما أودو فورهولت فيطرح فى مقالته "العدالة – والتصور الفلسفى لليونارد نيلسون" تصويرا لنظرية عدالة شاملة للفيلسوف ليونارد نيلسون إلى جانب لمحة عامة وسريعة حول تصورات العدالة المختلفة.

ويتقدم ناشرو هذا العمل بالشكر إلى العاملين والعاملات كافة فى تخصص علم الاجتماع بجامعة دورتموند دورتى كايزر، وأنياميدندورف، وبنيامين فارنكه على مساعدتهم النشطة فى التحضير للمؤتمر وتنظيمه، وعلى إنجاز هذا الإصدار، كما ندين بالشكر كذلك إلى أكاديمية السياسة والفلسفة (جمعية مشيرة) على دعمها المادى السخى.

توماس ماير **أودو فورهولت**

حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات ؟ [1]

ڤيلفريـــد هينــــش

ليس هناك إنسان عاقل يمكن أن يُشكِّك بجدية فـي مـدى قـسوة الفقـر اللاإرادى على الذين يئنون تحت وطأته. وقد وصف تقرير التنمية العالمى للبنـك الدولى للعامَيْن 2000 و 2001 الفقر كما يلى:

"إن الفقراء يحيون حياة خالية من الحريات الأساسية كحريـة التـصرف، وحرية اتخاذ القرار، وهى الحرية التى يعتبرها الأشخاص الأكثر ثراء أمرًا بديهيًا. وكثيرًا ما ينقص هؤلاء الفقراء الغذاء المناسب والمأوى والتعليم والصحة، وهـذه الحاجة تحول دون تمكنهم من ممارسة حياة كريمة، مما يجعلهم فـى كثيـر مـن الأحيان عرضة للإصابة بالأمراض وللهزات الاقتـصادية والكـوارث الطبيعيـة. بالإضافة إلى أنهم كثيرًا ما يصبحون ضـحايا لطغيـان المؤسـسات الحكوميـة والاجتماعية، ولا يملكون من القوة أو النفوذ ما يجعلهم يستطيعون التـأثير علـى القرارات الهامة التى تؤثر تأثيرًا مباشرًا على حياتهم." (ص 1).

يعيش فى الوقت الحاضر نحو 6 مليار إنـسان علـى كوكـب الأرض. يضطر 2.8 مليار منهم – أى حوالى النصف – للعيش بأقل من 2 دولار فى اليوم. وهناك 1.2 مليار إنسان – أى خمس العدد تقريبا – ممن يتوفر لهم أقل من دولار للحياة فى اليوم. غير أن الإحصائيات السنوية التى يقوم بنشرها كل من البنك الدولى

---

[1] - مرجع التفاصيل التالية هو دراسات قمت بها مع ماركوس ستيبانيانز في إطار مشروع اليونسكو " الفقر وحقوق الإنسان". قارن " الفقر الشديد باعتباره انتهاكا لحقوق الإنسان - ضعيف وقوى"، فى : أ. فوليسدال وت. بوجى (الناشرون)، عدالة العالم الحقيقية: الأسباب، المبادئ، حقوق الإنسان والمؤسسات الاجتماعية. كلوفر 2004، ص 288 - 308 (تحت الإصدار).

"Severe Poverty as a Human Rights Violation – weak and strong", in: A. FØllesdal und T. Pogge (Hrsg.). Real World Justice: Grounds, Principals, Human Rights and Social Institutions. Kluwer 2004. S. 288-308 (im Erscheinen)

والأمم المتحدة تعرض صورة غير واضحة لظروف الحياة والمعيشة الصعبة التى يعانى منها أغلب سكان الدول الأكثر فقرا بالعالم الثالث. ولسنا بحاجة إلى معرفة البلدان معرفة جيدة لكى نتصور ظروف الحياة فى المناطق التى يضطر فيها نصف سكانها للعيش بأقل من دولار فى اليوم، والتى لا يتوفر لنحو 80 فى المائة من السكان أكثر من 2 دولار يوميًا. ولا يجد نصف السكان فى أفقر الدول النامية مياه الشرب النظيفة ، بينما يعانى حوالى ثلث الأطفال حتى سن الخامسة من سوء التغذية، ويبلغ متوسط عمر الفرد 46 عامًا.

فمن غير هؤلاء الأشخاص، الذين يحيون تحت هذه الظروف المعيشية الغاية فى القسوة، يستحق الحصول على دعمنا المعنوى والأدبى؟ ولا ينبع واجب النهوض بهذا الالتزام نحوهم من ضرورة مساعدة المحتاج فقط، بل هو قائم على أساس مسئوليتنا المشتركة نحو إقرار نظام اقتصاد عالمى يتعدى حدود الدول.

وكنت قد أشرت إلى أن الأشخاص الذين يعيشون تحت خط الفقر لهم " حق أدبى فى الحصول على الدعم والمساعدة "، وأننا بالنظر إلى وجود الفقر المدقع يجب أن " نفى بالتزامنا". وهذا هو الواجب فى كلتا الحالتين. ولا يتضح لنا للوهلة الأولى ما هو بالضبط معنى أن الشعوب التى تعيش فى الفقر "لها الحق" فى الحصول على الدعم والمساعدة. كما لا يمكن أن نتبين بكل بساطة ودون مقدمات كيف يمكننا نحن – أى أنا وأنت – الوفاء بالتزاماتنا، والقيام بواجبنا إزاء ذلك الفقر المنتشر فى جميع أنحاء العالم.

ونحن نعرف بالبديهية أن أى انتهاك للحقوق لا يعنى فقط وجود من تُنتهك حقوقه، بل وجود من يقوم بهذا الانتهاك، ونؤمن كذلك بأن الحقوق هى معايير معينة، تفرض علينا بالقياس إليها القيام بواجبات محددة. وهذه الواجبات الناتجة عن حق من الحقوق، هى التى يُعتبر عدم تنفيذها انتهاكًا لها. لذا يبدو من الصعوبة بمكان أن نعتبر مجرد وجود الفقر نوعًا من أنواع الانتهاك لحقوق الإنسان. فنسبة كبيرة من الفقر المنتشر حاليًا فى جميع أنحاء العالم لا يمكن إرجاعها إلى قيام

أفراد محددين بالتنصل من واجبات محددة قائمة على حقوق الآخرين. وبإلقاء نظرة على الفقر السائد في العالم يتبين لنا مدى الصعوبة في تحديد انتهاكات محددة متعلقة بالحقوق، أو تسمية جناة بعينهم ممن يقومون بانتهاكها.

لكن ما أهمية تحديد ما إن كان يجب اعتبار الفقر الشديد في حد ذاته انتهاكًا لحقوق الإنسان أم لا ؟ فافتراض أن الفقر الشديد هو انتهاك لحقوق الإنسان يعني أنه يمكن التنديد به والكشف علنا عن تلك الحكومات التي تسمح بوجود الفقر الشديد، أو تتسبب في وجوده تمامًا مثل تلك الحكومات التي تجيز التعذيب أو الاغتصاب أو القتل الجماعي أو تأمر به. وفي هذه الحالة سيئول جزء من المخزون والتأثر العاطفي والانفعالي الذي يدفعنا للقيام بالحملات المناهضة لانتهاكات حقوق الإنسان إلى الحملات من أجل مكافحة الفقر في العالم. وهناك سبب آخر يبعث على التأمل في العلاقة بين الفقر وحقوق الإنسان، وهو أننا نريد أن نعرف، نحن الذين نحيا بعيدًا عن الفقر، تفاصيل أكثر عن الواجبات والالتزامات المترتبة على وجود الفقر غير المقبول أخلاقيًّا، وما الخطأ في السلوك الأخلاقي إذا لم نقم بشيء حيال مكافحة الفقر الذي يمكن تجنبه.

ويبدو كلا السببين معقولا ، حتى وإن وقفنا موقف الشك من السبب الأول. فتوسيع دائرة لغة الخطابة السياسية حول حقوق الإنسان على مساوئ الفقر، يمكن أن يتحول إلى نجاح ذي حدين. فلن يستطيع هذا التوسع المنشود أن يتجاهل توسيع مصطلح انتهاك حقوق الإنسان على أنماط واسعة من أفعال التقصير والإخفاق – فقائمة انتهاك حقوق الإنسان لن تقتصر على التعذيب والقتل والاغتصاب وغيرها، بل ستضم أيضًا التخلي عن تقديم المساعدة للغير وعدم التبرع للآخرين إلخ – وسيضعف بذلك الدافع العاطفي القوي المرتبط بهذا المصطلح. لذا لن يمكن في إطار توسيع مدى انتهاكات حقوق الإنسان ومحيطها تجنب انتزاع جزء من التأثر العاطفي من دائرة انتهاكات حقوق الإنسان التقليدية.

أولاً:

حقوق الإنسان حسب المفهوم المتعارف عليه هى الحقوق المستحقة بمعنى *الحقوق المطالب بتحقيقها* "*claim-rights*" بالمعنى الذى ذكره هوفيلد "**Hohfeld**"، وهذا يعنى أننا ننظر إليها باعتبارها حقوقًا تقابلها بالضرورة واجبات. وحسب رأى بول سيجهارتس "**Paul Sieghart**s" فى "الحقوق المشروعة للجنس البشرى " (**The Lawful Rights of Mankind**) (أوكسفورد 1985)، فإن هذا المفهوم يمثل أساس القانون الدولى السائد. " فى كل النظريات والتطبيقات القانونية تسير الحقوق جنبًا إلى جنب وبالتوازى مع الواجبات [...] فإن كان لى حق ما، فإنه يقابله واجب يجب أن يقوم به *شخص آخر*، وإن كنت ملزمًا بأداء واجب ما، فإن ذلك يقابله حق *لشخص آخر*" (نفس الكتاب ص 43). ويمكن أن نشك فى التعميم الفعلى لتلك الفكرة بهذه الدرجة، لكنها حقيقة واقعة فى التعريف الخاص بالحقوق المستحقة. وسيكون موضوع الخلاف والجدل هنا هو: هل يصح أو يجب أن يصح فهمنا لحقوق الإنسان بأنها حقوق مستحقة؟ ونحن نعتقد أن كلتا الفكرتين صائبتان وتنطبقان على ما هو الوضع. وهذا المفهوم يؤكده ما يسمى بالجيل الأول من هذه الصياغات مثل *الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى عام 1948*.

وبالنظر إلى مجموعة الحقوق التى تم الإعلان عنها فى المادة الثانية من *الإعلان العالمى لحقوق الإنسان* نجد أن: " لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه ". ويتم هنا ذكر ثلاث قيم أساسية: الحياة والحرية والسلامة الشخصية، وهذه القيم يقوم بحمايتها أيضًا حق أو - بمعنى أصح - مجموعة من الحقوق، هى موضوعة على وجه الدقة على هيئة حق من *حقوق الاستحقاق*. والاعتراف بحق من حقوق الاستحقاق يعنى دائمًا فرض واجبات مُكملة للأشخاص الآخرين (شخص آخر على الأقل). كما أن انتهاك حق من حقوق الاستحقاق لا يعنى سوى عدم تنفيذ واجب من الواجبات المقابلة لهذا الحق. ولا يهم هنا إن كانت

هذه الواجبات هى واجبات "سلبية" بمعنى ترك أشياء أو أفعال معينة أو واجبات " إيجابية" والتى تتطلب أداء واجب معين.

ومن هنا ننتقل من الحقوق المنصوص عليها فى المادة رقم (3) بحق الإنسان فى الحياة والحرية والسلامة الشخصية مباشرة، لكى نعرج إلى المحظورات المذكورة فى المادة رقم (4): ("لا يجوز استرقاق أو استعباد أى شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما ") وهذه المادة تفرض على الجميع واجبات سلبية بعدم استرقاق أى إنسان آخر أو معاملته على أنه من العبيد. وانطلاقًا من المادة رقم 6 (" لكل إنسان أينما وجد الحق فى أن يعترف بشخصيته القانونية. ") والمادة رقم 7 (" كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة، كما أن لهم ... ") ندرك مباشرة المحظورات المذكورة فى المادة رقم 9 (" لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفًا."). وأخيرًا تنص المادة رقم (10) على أن (" لكل إنسان الحق [...] فى أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظرًا عادلاً علنيًا للنظر فى حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه. "). وهذه المواد لا تلقى على عاتق المؤسسات الحكومية مثل أقسام الشرطة أو المحاكم واجبات سلبية واضحة، بل تنص على الاضطلاع بواجبات إيجابية هى الاعتراف العام بحقوق الأفراد وحمايتها.

وعلى ضوء هذه الخلفية فإن " انتهاك حقوق الإنسان " يعنى عدم تنفيذ أحد الواجبات السلبية أو الإيجابية المرتبطة بهذه الحقوق والمُعرّفة تعريفًا واضحًا نسبيًا، فى حين أن مفهوم "المُعرفة تعريفًا واضحًا نسبيًا " لا يعنى فقط تحديد *صفة الشخص* المُلزَم بتقديم وتنفيذ الالتزامات أو الابتعاد عن القيام بأفعال سلبية معينة على نحو أو آخر، بل بذكر الالتزامات الواجبة على الأشخاص المعنيين بقدر كاف من الدقة أو بمعنى أعم ما هو الالتزام الواجب على كل طرف *فاعل* معنى على

حدة، لأن الأطراف القائمة بالعمل هنا لا يجب أن تكون من الأشخاص الطبيعيين فقط، بل يمكن أن تكون فى هذه الحالة أيضا مجموعات منظمة أو مؤسسات بعينها.

وبهذا المفهوم تصبح الحقوق المستحقة علاقة تتكوّن من ثلاثة أبعاد أو أضلاع: حق مستحق *لشخص ما* فى الحصول *على شيء ما* من *شخص آخر*. ولأن مفهوم حقوق الإنسان لدينا يكمن فى أنها حقوق عامة شخصية للأشخاص فإن الفرد يمثل دائمًا البُعد الأول للحقوق المستحقة، كما أن البُعد الثانى يتعلق بالشيء الذى يحق لهذا الشخص الحصول عليه، والذى نعتبره دائمًا متعلقًا بالقيام بفعل ما أو تركه. أما البُعد الثالث فهو شخص آخر أو مؤسسة أو منظمة ما، باختصار: طرف فاعل قادر على التصرف الذى يوجب تنفيذ أو ترك فعل معين، والذى يجب عليه الالتزام بتنفيذ ذلك الفعل أو تركه. وهكذا - وبخلاف الرأى الشائع - لا تتحمل الدول أو المؤسسات الحكومية بالضرورة وحدها أو بمفردها إقرارحقوق الإنسان وتنفيذها، بل هو تكليف موجه لكل شخص أو طرف كامل الأهلية وقادر على التصرف فى المجتمع المدنى.

وحسب مفهومنا تصبح بصفة خاصة الواجبات المرتبطة بحق من الحقوق المستحقة هى *القوة المنظِّمة* للحقوق المستحقة وأساس سلوك وتعايش الأفراد، وهى التى تفسر كذلك القيمة (وفى كثير من الأحيان القيمة العظمى) التى يمثلها اعتراف الآخرين بأن هؤلاء الأفراد هم أصحاب حقوق معينة. والقوالب المؤسساتية لتنفيذ القوانين ليست هى وحدها التى تمنح هذه الحقوق قوتها التنظيمية وتعطيها بالتبعية أهميتها التطبيقية والعملية، حتى وإن كان وجود مثل هذه المؤسسات يرفع بلا شك وبصورة عملية وبفاعلية هذه الحقوق، وكذلك يرفع من قيمتها تجاه أصحابها، إلا أن ما يهم فى المقام الأول وقبل كل شيء هو اعتراف المجتمع بالواجبات المرتبطة بالحقوق الأدبية. لأن حماية القيم التى تمثل أساس هذه الحقوق ودعمها لا يكتمل إلا بتنفيذ هذه الواجبات.

وهكذا يكون تعريف مصطلح انتهاك حقوق الإنسان بنفس القدر الذى يمكن به التعرُّف بقدر كبير من التحديد على الواجبات المقابلة لحقوق الإنسان، أى أنه أولاً يعنى تعيين صاحب أو أصحاب الواجبات المعنية بوضوح، ثم تحديد محتوى الواجبات ومعناها بدقة وبدرجة كافية. وكما رأينا فإن مصطلح انتهاك حقوق الإنسان ينطبق أيضا على مجموعة من حقوق الإنسان التقليدية مثل حقه فى الحياة والحرية والسلامة الشخصية.

ثانيا:

بيد أن إحدى مشكلات ذلك التفسير لانتهاك حقوق الإنسان ينحصر فى أنه لا يخلو من الصعوبة فى تطبيقه على مجموعة من الحقوق المذكورة فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وخاصة تلك الحقوق الهامة والمتعلقة بمشكلة الفقر. وأود أن أشير هنا بوجه خاص إلى ما يسمى بحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية. فالمادة رقم 23 من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان تنص على حق الإنسان فى الاختيار الحر للعمل وحق الحماية من البطالة، كما تطالب المادة رقم 25 بحق كل شخص فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن وأشياء أخرى. كما تطالب المادة رقم 25 بوجود نظام لتأمين معيشته (ويمكن اعتبار المادة رقم 25 من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان بأنها بالفعل أساس جميع محاولات وصف الفقر بأنه نوع من أنواع الانتهاك لحقوق الإنسان). وتقر المادة رقم 26 الحق فى التعليم ، بينما تجمع المادة رقم 28 فى النهاية جميع المواد السابقة بالمطالبة فى وجود نظام عالمى " تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الإعلان تحققا تامًا".

وتعبر الحقوق التى تم إقرارها فى هذه المواد عن الحقوق الأدبية التى ترتكز على القيم الأساسية لحياة الإنسان: العمل والاختيار الحر لمكان العمل ومستوى حياة مناسب، والأمان الاجتماعى، والتعليم، وتنفيذ حقوق الإنسان ذاتها.

وكلها دون أى شك قيم لها وزنها لكى يتم ذكرها ضمن قائمة السلع والمطالب والحقوق الهامة للإنسان. وهناك صعوبة مرتبطة بهذه الحقوق – ويجدر بى القول بأنها من المصاعب المعروفة، فقد أشار إليها أونورا أونيل "Onora O'Neil" وغيره من علماء القانون منذ وقت طويل – وهى أنه حتى فى حالة الاتفاق على هذه القيم الأساسية فإنه لا يمكن التوصل بسهولة إلى الواجبات الخاصة الناجمة عن هذه الحقوق، ومن هم الأطراف المعنيون بتنفيذها. فجميع ما تم صياغته فى كل الإعلانات والاتفاقيات والمواثيق المعنية من هذه الحقوق لم يحدد ما الذى يجب فعله أو تركه، ولا من يجب عليه فعله أو تركه حتى لا يُتهم بانتهاك إحدى تلك الحقوق. فالعمل على توفير أماكن العمل مع مراعاة الاختيار الحر لمكان العمل ووجود نظام اجتماعى وعالمى لإقرار حقوق الإنسان، وكذلك مستوى حياة مناسب فى جميع أنحاء العالم – كلها قيم تقتضى لكى تتحقق تعاونًا اجتماعيًا على نطاق واسع، دون تعيين واضح للأطراف أو دورها فى هذا التعاون بالتحديد.

لذا يبدو أن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ليست لها إلا قوة تنظيمية ضعيفة. ويبدو أنها لا تزيد عن كونها حقوقًا "مُعلنة تم التصريح بها" فقط، كما أطلق عليها فيلسوف الحقوق الأمريكى جوويل فاينبرج "Joel Feinberg" ، أى أنها لا تعد حقوقًا مستحقة، بقدر ما هى حقوق أدبية سارية فقط دون أن يقابلها واجبات واضحة يلتزم بتنفيذها الأفراد أو غيرهم من الأطراف.[1] ولا ينتهى بنا المطاف هنا فحسب – فقد يكون مفيدًا أن نبدأ فى هذا الموضع بتحديد الفرق بين مصطلح الحقوق الأدبية السارية والحقوق المستحقة. واقتراحنا فى تحديد الفرق بينهما هنا هو أنه يمكن أن يتم تنفيذ الحقوق الأدبية أو لا تنفذ ، وإن كان لا يمكن انتهاكها بالمعنى الحرفى لعدم وجود واجبات محددة مقابلة لها، بينما يمكن انتهاك

[1] – فارن فاينبرج، جوويل (1979): "طبيعة الحقوق وقيمتها"، فى: الحقوق والعدالة وحدود الحرية، برينستون ، نيوجيرسى، 1980.

"Feinberg, Joel (1979): " The Nature and Value of Rights", in: ders.: Rights, Justice, and the Limits of Liberty, Princeton, N.J., 1980.

الحقوق المستحقة، وخاصة عندما لا تنفذ الواجبات المقابلة لها. وحقوق الاستحقاق (الأدبية) هى حقوق أدبية مستحقة سارية (للحصول على شيء ما) يتبعها توزيع معين للواجبات والتى تتحدد تبعًا لها صفة الشخص الذى يجب أن يلتزم بتحقيقها، وما يجب فعله على الأطراف المنوطين بالواجبات، للوفاء بواجباتهم والتزاماتهم.

ثالثا:

ولنوجز ما وصلنا إليه حتى الآن. إن مفهومنا لانتهاكات حقوق الإنسان يشمل ثلاثة عناصر أساسية: *الأول* هو قيمة جوهرية وأساسية للحياة الإنسانية والذى يكفله أو ينميه الاعتراف بحق معين من حقوق الإنسان. ويمكننا هنا التحدث عن قاعدة القيم لحق من حقوق الإنسان. وبواسطتها يصير الحق الأدبى المرتبط بهذا الحق حقًا مكفولاً يصبح عدم تنفيذه منافيًا للأخلاق والآداب. *والعنصر الثانى* هو الصياغة الواضحة والصريحة لهذا الحق الأدبى بإقراره على أنه "قانون وحق" لحماية أو دعم الحق الأدبى الذى يعتبر أساسًا له. أما *العنصر الثالث* فهو الاتفاق بين الأطراف (الذى قد يكون بشكل جزئى اعترافًا صريحًا أو ضمنيًا) على الواجبات التى يجب على الأطراف الأخرى الالتزام بها (سواء أفرادًا كانوا أو جماعات) تنفيذًا لهذا الحق.

وحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية التى تم التصريح بها، والإعلان عنها فى الإعلانات والاتفاقات المعنية والخاصة بمشكلة الفقر – هى إعلانات مثبطة ومخيبة للآمال لسببين: فقد تفتقد لقاعدة القيم المناسبة، ويندرج تحت هذه الفئة حق مثل حق الإنسان فى الحصول على إجازة دورية مدفوعة الأجر والمنصوص عليه فى *الإعلان العالمى لحقوق الإنسان* (المادة رقم 24). أو قد يتضح أنها مجرد حقوق " معلنة تم التصريح بها " والتى يرتبط بها بالنظر إلى قيم

معينة مطالب أدبية مناسبة – مما يجعل عدم تنفيذها عيبًا أخلاقيًا– وإن لم تكن حقوقًا مستحقة لعدم كفاية ما يقابلها من الحقوق المحددة، لذا لا يمكن القيام بانتهاكها *بالمعنى الحرفى*.

ويقع هذان الشكلان من التثبيط وخيبة الأمل المحتملة فى نطاق عمل الفلسفة التطبيقية، التى يتم فيها تناول أنواع القيم التى تعلل حقوقًا أدبية فردية، والواجبات المقابلة لهذه الحقوق. ولكل من هذين النوعين من الإحباط وخيبة الأمل بالتأكيد تبعات ونتائج عملية أيضًا. فحقوق الإنسان التى لا ترتكز على قاعدة قوية من القيم الأخلاقية سوف تضعف على المدى القريب أو البعيد القوة الدافعة التى تقف خلف فكرة حقوق الإنسان.

إن حقوق الإنسان التى لا تقابلها واجبات محددة ، والتى لا تزيد عن كونها مجرد حقوق " معلنة تم التصريح بها" – تفتقر إلى القوة التنظيمية، وتكون بذلك غير قادرة على حماية قاعدة القيم التى تقوم عليها. وسوف أتحدث أولاً بإيجاز عن مشكلة قاعدة القيم لحقوق الإنسان قبل أن أتطرق بقدر أكبر من الاستفاضة إلى تناول مشكلة توزيع الواجبات الخاصة بحقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية.

رابعًا:

يمكننا أن نعرّف الفقر الشديد، حين يصبح أو يجب أن يكون موضوعًا تتناوله التنظيمات المتعلقة بحقوق الإنسان، على أنه حالة من الاحتياج والعوز اللاإرادى غير المقبول من الناحية الأخلاقية، والذى يعلل حصول من يعانون منه على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات. فى الواقع نستطيع تعريف الفقر بمعناه الحقوقى الإنسانى بواسطة تلك الحقوق المتعلقة بالاحتياجات التى نرى فى عدم تنفيذها أمرًا غير مقبول من الناحية الأخلاقية، إن كان تحقيقها بالنظر إلى الموارد المتوفرة ممكنًا من ناحية المبدأ.

والحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات هى حقوق الأشخاص الطبيعيين فـــى التمتع بدعم الآخرين لتحقيق الحصول على المواد الأساسية لمعيشتهم، وذلك حتـــى إن كان ذلك مرتبطًا بتعرض هؤلاء الذين يقـــدمون الـــدعم لـــبعض الأضـــرار أو الخسائر. فالأصل هنا هو تقديم الدعم للأشخاص المعرضين لأنواع خاصـــة مـــن الفقر والحاجة القصوى، التى أطلقت عليها فى كتابى *الاختلافات المبررة* " حالات العسر والاحتياج التى يجب الاعتراف بها علنًا" [1]. والسمة الأساسية لتعريفها هـــو أن يكون الأشخاص الذين يعانون منها والمعرضون لها غيـــر قـــادرين بأنفـــسهم، وبمجهودهم الشخصى، على إعالة أنفسهم، والتزود بالمواد الأساسية التى تـــضمن لهم – كما نقول – توفير حياة إنسانية كريمة. والمواد الأساسية المقصودة هنا هـــى السلع المرتبطة بالمعيشة والصحة، وكذلك التعليم الأساسى، والاندماج فى المجتمع، والاحترام من الآخرين. ولا يسعنا أن نحدد بدقة وبوجه عام ما أقلُ قدر من الـــسلع والموارد الواجب توفرها لكل شخص، لكى يستطيع أن يحيا حياة كريمـــة، لأنهـــا تختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن خطة حياتية إلـــى خطـــة حياتية أخرى. لكن ليس مطلوبا أصلاً أن نكون قادرين على ذكر السلع المطلـــوب توفرها لكى يحيا جميع الناس حياة كريمة، فى ضوء خطة حياة معقولـــة ومعتدلـــة لتبرير الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات، مثل: المواد الأساسية عنـــد راولـــس **"Rawls"** أو *القابليات* (***Capabilities***) لدى أمارتيا ســـن (**Amartya Sen**). وفى الواقع يمكن التشكيك فى وجود تلك السلع بالفعل، لأنه لا يجب بالـــضرورة – بالنسبة لكل سلعة من هذه السلع الملموسة – ذكر خطة حياتية معقولة، أو وضـــع حياتى محترم لا تكون فيه هذه السلعة مطلوبة لتوفير حياة كريمة. ويكفى لتبريـــر الحقوق المتعلقة بالاحتياجات إن أمكن بالنسبة لجميـــع ظـــروف الحيـــاة الفعليـــة والأشخاص الذين يعيشون فيها، والتى لا تتوفر بغيرها – أن يتم ذكر السلع والمواد

---

(1) قارن *الاختلافات المبررة*. مبادئ العدالة الاجتماعية، برلين/نيويورك 2002، الفصل السادس.
Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Berlin/New York 2002. Kap. 6.

التى لا يمكن للأشخاص توفيرها بمجهودهم، والتى لا يمكنهم بدونها -*فى السياق الاجتماعى والثقافى الخاص بهم*- توفير الحياة الإنسانية الكريمة لهم. ويبدو لى بالنظر إلى مشكلة الفقر فى العالم الثالث جليًا، أن ما يجعل من الفقر فى تلك البلاد شرًا وضررًا أخلاقيًا هو ذلك النقص فى تلك المواد بالذات، ألا وهى مياه الشرب، والغذاء، والتعليم الأساسى، والحماية من الأمراض الفتاكة. ويتسبب نقص تلك المواد فى حدوث حالة الفقر، والحاجة التى يجب الاعتراف بها علنًا – والتى تبرر حق الفقراء والمحتاجين فى الحصول على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات.

من ثم يمكننا النظر إلى الفقر المدقع أو الشديد باعتباره انتهاكًا لحقوق الإنسان، بالمعنى الضعيف على الأقل، والذى يعنى – حسب *التعريف* ضمنًا – حرمان الأفراد من الحصول على الحقوق المتعلقة بالاحتياجات، مثل تلك الحقوق التى تمت صياغتها فى المواد من رقم 23 إلى 27 بالإعلان *العالمى لحقوق الإنسان*. لكن الحقوق الأخلاقية، كما ذكرنا آنفًا، حتى وإن كانت حقوقًا أدبية مبررة – لا تكتسب صفة حقوق الإنسان بما تحويه من معنى الحقوق المستحقة، والتى يتبعها دائمًا – إلى جانب صياغة الحق – توزيع مماثل للواجبات الإيجابية أو السلبية. ويمكن التخلص من مواقف الفقر غير المقبول أخلاقيًا بطرق مختلفة وباشتراك العديد من الأطراف، كما أن وصف حالة الفقر والحاجة الموجودة بأنها الحقوق المتعلقة بالاحتياجات، لا يبين لنا بوضوح مَن الأطراف الفاعلة المسئولة عن التخلص منه.

لكننا يمكن أن نلاحظ ونلمس بوجه عام، تولُّد ما يسمى *بالواجبات الطبيعية*، لتقديم يد العون عند هؤلاء القادرين من ناحية المبدأ على تقديم المساعدة. والواجبات الطبيعية هى واجبات ندين بتنفيذها للآخرين لسبب واحد فقط، يكمن فى أنهم من البشر، وهذا يعنى أننا مدينون لهم بتحقيقها بغض النظر عن علاقاتنا الاجتماعية أو المؤسساتية بهم. ولأن الواجبات الطبيعية ترتكز فقط على كون الآخرين من الآدميين، وبعيدة عن الأطر المؤسساتية وحدود علاقات التعاون المشترك التى تأتى بالمنفعة للجانبين، فإنها لا تقف عند حدود دولة معينة.

خامسـًا:

ومن المشكلات المرتبطة بالواجبات الطبيعية لتقديم المساعدة فى الأزمـات التى أود التطرق إليها بإيجاز هنا، هى تلك المتعلقة بدور المسئولية الذاتية. فـنحن نعرف من خلال تجاربنا فى الحياة اليومية أن الأشخاص كثيرًا مـا يقعـون فـى الأزمات التى تسببوا هم أنفسهم فيها ، كما يبدو أن استعدادنا لمساعدة الآخرين يقل بمجرد معرفتنا بأن الأزمة التى يمرون بها هى من صنعهم. وبالطبع لا يمكن إنكار *اشتراك* مسئولية شعوب العالم الثالث بطريقة أدبية فى قدر كبير من الفقـر الـذى تعانى منه، بمعنى أن كثيرًا من العلل الجوهرية للفقر السائد تقع أسبابها فـى تلـك الدول نفسها. ونحن ملتزمون – طبقًا لقناعتنا – بتقديم العون، حتى فى حالة تسببهم الكلى أو الجزئى فى الفقر، مادام هناك تبرير للحقوق المتعلقة بالاحتياجات. وهـذا ناتج عن الأهمية التى تمثلها الحقوق المتعلقة بالاحتياجات لتوفير حياة كريمة.

ولحسن الحظ فإننى لست بحاجة إلى تقديم تبريرات لقناعـاتى، بـل أكتفـى بعرض ملحوظتين فى هذا السياق. *الأولى* هى أن الدول الـصناعية التـى نطلـب مساعدتها الآن لها يد فى الفقر الذى تعانى منه الدول الفقيـرة الناميـة – حـسب التعبير الدقيق عنها – والذى يُرى أن السبب فيه يعود إلى الدول الفقيـرة نفـسها. والخلفية المركبة والمعقدة لأسباب الفقر فى العالم الثالث، والتى تتـشابك وتتـداخل فيها العديد من الأطراف المختلفة سواء المحلية أو الدولية وسواء كانت مشتركة فى المسئولية عن حدوث الفقر أو غير مشتركة، تجعل من غير المعقول أن يسقط حق شعوب العالم الثالث فى الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات تمامًا، بسبب اشتراكهم فى المسئولية الذاتية عن هذا الفقر. *ثانيًا* لا تقع المسئولية الرئيسية لزيـادة الـديون وانتشار الفقر، بافتراض أن الدول المعنية هى السبب فيها، عادة عند هؤلاء الـذين يعانون مباشرة من هذا الشر والظلم والذين تنقصهم مواد الحياة الأساسية، بل تقـع أسبابها كالمعتاد عند الحكومات والطبقات الحاكمة الفاسدة التـى تـستغل نفوذهـا لاكتساب مزيد من الثروات، وتغتنى على حساب الكادحين. بالإضافة إلى أن كثيرًا

من الفقراء والمحتاجين لم يتسنّ لهم بالنظر إلى صغر أعمارهم الاعتماد على أنفسهم بعد للاستغناء عن الحقوق الأدبية فى الحصول على الدعم المطلوب.

سادسًا:

وهناك جانب هام لعدم القدرة على التحديد العملى للالتزامات القائمة على الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات، هو أن إثبات وجود حالة الفقر والحاجة والاعتراف بها علنًا، لا يعنى تلقائيًا معرفة نوع المساعدة المطلوبة بالتحديد، ومن هم *الأشخاص أو الهيئات* التى يجب عليها تقديم الدعم الأدبى المطلوب. صحيح أن هناك واجبات شخصية تقابل هذه الحقوق (أى واجب المساعدة فى الأزمات)، إلا أن محتواها بالتحديد، وكذلك توزيعها على أطراف فردية يبقى فى البداية غير محدد وغير واضح المعالم مطلقًا. وكما قال أونارا أونيل فى عبارة شهيرة له: يظل غير معروف من هم " وكلاء العدالة ". ونجد أنفسنا هنا أمام مشكلة العمل الجماعى المشترك الذى يشبه المشكلة المعروفة الخاصة بتوفير الأموال العامة بفاعلية ونجاح.

ويبدو أن الخطاب بالنسبة للواجبات الطبيعية الناتجة عن الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات يكون هنا، وفى سياق معين، موجهًا إلى جميع البشر، لسبب بسيط يكمن فى أنها تتعلق بواجبات طبيعية. ولأنه عمومًا وبالنظر للتجربة لا يسع الجميع تقديم المساعدة والدعم، فكما نقول يشترط لوجوب عمل الأمر إمكانية القدرة على فعله أولا – فإن ذلك يؤدى إلى قصر مبدئى لدائرة المخاطبين على هؤلاء الأشخاص القادرين بالفعل على تقديم العون والمساعدة. أما بالنظر للتفاعل الشخصى " لوكلاء العدالة (Agents of Justice/Akteure der Gerechtigkeit) " فإن هذا التحديد لا يفيدنا كثيرًا ما دام لم يتضح معنى أن يكون الفرد: "قادرًا على المساعدة". فإن كان مفهومنا لذلك الشرط يشمل هؤلاء القادرين مبدئيًا على تقديم المساعدة المباشرة بأنفسهم ودون وساطة فحسب، فإنه يعنى قصر

واجب تقديم المساعدة على أولئك الأشخاص المتواجدين فى " مكان الحاجة " فقـط. لكن ذلك ليس مقنعًا، لأنه يعنى عدم وجود ما يطلق عليه الواجب الطبيعى لمحاربة الفقر أو تقديم مساعدات التنمية. ويمكن أن نفهم هذا الشرط بأنه يشمل جميع مـن يستطيعون الاشتراك فى تقديم المساعدة بشرط تعاون الآخـرين معهـم بأسـلوب مناسب. وإن كان معناه ، كما يبدو لى، توسيع دائرة الأشخاص المُطـالبين بتقـديم المساعدة بدرجة زائدة عن الحد. *فـأولاً* لا تكون جميع المشاركات فى كل الأحوال الفردية الممكنة والمفيدة " من حيث المبدأ " ضرورية بالفعل لإنهـاء حالـة الفقـر والحاجة الموجودة بالفعل. وهذا يعنى أن بعض الأشخاص المشتركين فى عمليـة تقديم الدعم القائمة على تحقيق هذا الشرط لم يكونوا ملزمين بتقديم المـساعدة فـى كثير من الأحوال، لأن رفع الفقر والمعاناة كان سيتم حتى بدون إسهام من جانبهم.

ولأن السؤال عن الإسهامات الفردية التى يمكن الاستغناء عنها يسمح بتقديم العديد من الإجابات، فإنه سيظل غير واضح من كان عليه تقديم العـون، ومـن لا يجب عليه ذلك. *ثانيًا* هناك فرق كبير بين قدرة المرء على تقديم المـساعدة " مـن حيث المبدأ " – مع وجود المشاركة المناسبة من قبل الآخرين – وقدرته على تقديم العون الفورى الذاتى. وبينما يكون المرء فى الحالة الثانية ملزمًـا بتقـديم العـون المباشر – فى حالة عدم اضطلاع شخص آخر بهذا الواجب – يكون الالتزام فـى الحالة الأولى هو التزام مشروط بالتعاون والمشاركة من قبل الآخرين، مما يحـدد نفوذ الفرد أو يجرده كليًا من أى نفوذ أو تأثير داخل المجموعات الكبيرة. وبـدون مشاركة الآخرين ستصبح الجهود الذاتية الفردية غير مجدية وعديمة الفائـدة ممـا سينتفى معها واجب الاضطلاع بهذه الواجبات.

ومع أخذ مشكلة المشاركة الجماعية فى العمل فى الاعتبار يـصبح مبهمًـا كيف يمكن التعرف بوضوح على "وكلاء العدالة". ومع وجود مـشكلة التعـرف وعدم الوصول لحل بشأنها بعد ستظل النتائج العملية الناجمـة عـن الاعتبـارات الأخلاقية التى تم تناولها أعلاه غير محددة. لكن كيف يمكن حـل تلـك المـشكلة؟

دعونا نستعرض المشكلة البسيطة التالية: هناك عائلة تتكون من الوالدين وخمسة أبناء، وقد أصبح الوالدان من المسنين وبحاجة إلى الرعاية الدائمة. وبافتراض عدم وجود أى مؤسسات حكومية أو اجتماعية لرعاية هؤلاء الأبوين، بالإضافة إلى عدم كفاية الموارد المالية للاستفادة من خدمات الرعاية والتمريض الخاصة - فإن ذلك سيعنى التزام الأبناء بالتكفل بالأبوين ورعايتهما. كما سيتضح أن أى ابن من الأبناء لن يستطيع بمفرده تحمل الأعباء المادية وغيرها اللازمة لضمان العناية والاهتمام المناسب بالوالدين. لكن الأبناء كلهم مجتمعين يمكنهم بالتأكيد توفير الموارد اللازمة لذلك، بل ما يفوق متطلبات الوالدين بالطبع. لكن ما الالتزام الواجب على كل ابن من الأبناء بمفرده فى هذه الحالة؟

ويبدو لى أن الإجابة البديهية التى تطرح نفسها هنا، هى أنهم ملزمون بالتوصل إلى الاشتراك فى حل جماعى مناسب يجعلهم *أولا* قادرين على تقديم الدعم المطلوب للوالدين، والذى يضمن *ثانيا* قيام كل ابن من الأبناء بتولى تقديم قسط عادل من هذا الدعم والعون. لكن لن يمكن التوصل إلى الدعم المطلوب تقديمه من كل ابن *تحديدا* بالنظر إلى وصف أصول المشكلة وحدها، لأنها تحدد فقط نوع الدعم المطلوب وحجمه، وهذا يعنى فى علم المصطلحات التى قمنا باستخدامها حتى الآن أنها تبين فقط نوع الحقوق المبررة المرتبطة بالاحتياجات الموجودة بالفعل. أما بقية الأمور المتعلقة بالالتزامات والمسئوليات الفعلية لكل فرد فإنها ستأتى فى مرحلة لاحقة طبقًا للترتيبات التى وضعها الأبناء سويًا، وبالطبع يمكن تصور وجود أشكال وقوالب شتى متعددة، ولكن مقبولة بنفس القدر من وجهة النظر الأخلاقية للمشاركة الجماعية فى تقديم الدعم.

وهنا يتضح أن السؤال المطروح عن الواجبات الفعلية المستقاة من الحقوق الأدبية لا يمكن الإجابة عنه من *الناحية المجردة*، وبالإشارة إلى ما يُعتقد أنه تحديد لماهية الحقوق وطبيعتها، على سبيل المثال بالنظر إلى أنها حقوق متعلقة بالابتعاد عن فعل ما مقابل حقوق الالتزام بتقديم خدمات إيجابية، بل هى بالأحرى مسألة

تتعلق بالسياق التجريبى والمؤسساتى لما هى بالتفصيل الواجبات الناجمة عن حقوق محددة للأشخاص. فالحقوق الأدبية لشخص تعرض لحادث فى طريق زراعى موحش وخال من البشر تفرض عليَّ التزامات معينة، إن كنت الشخص الوحيد الموجود فى مكان الحادث، هذا وإن كنت قادرًا فى نفس الوقت على الذهاب بهذا الشخص إلى المستشفى مثلاً. أما فى حالة وجود العديد من الأشخاص القادرين على تقديم العون، فإن الواجبات الشخصية الناتجة عن حقوق هذا المصاب، ستكون أقل تحديدًا بكثير، وقد تنعدم تمامًا فلا أضطر للقيام بأى فعل. بالطبع فإن مسألة الطرف الوحيد القادر على تقديم المساعدة متعلقة فقط بالسياق القائم فيها. ففى مجتمع مثل مجتمعنا الذى يتمتع بنظام جيد للرعاية الاجتماعية، والذى تتوفر فيه محاكم الوصاية، وغيرها من المؤسسات – تقع الالتزامات بتقديم الحقوق المرتبطة بالاحتياجات للأطفال اللقطاء بدرجة أقل كثيرًا على هؤلاء الذين يلتقونهم أو غيرهم كما هو الحال فى المجتمعات التى تفتقر لمثل هذه المؤسسات.

وهكذا ينتج عن التحقيق الجماعي والمشترك للواجبات الطبيعية بوجه عام، النموذج التالى لتوزيع الواجبات والالتزامات الفعلية الناشئة عن الحقوق المتعلقة بالاحتياجات: (1) تتولد عن حالة الفقر والحاجة التى يجب الاعتراف بها علنا لجميع من يمكنهم " من حيث المبدأ" تقديم المساعدة واجبات طبيعية مباشرة يجب عليهم تنفيذها سواء بأسلوب فردى أو جماعى. (2) يسقط واجب تقديم المساعدة المباشرة عن الأشخاص غير القادرين على تقديم المساعدة المباشرة. ويترتب على حالة الفقر والعوز الموجودة بالفعل، واجبات طبيعية للاشتراك فى البناء والمشاركة فى الهيئات الاجتماعية (الرسمية أو غير الرسمية) بنفس القدر الذى يسمح بالتعاون فى تقديم المساعدة. (3) وبمجرد تأسيس هذه الهيئات وقيامها بأداء عملها بطريقة عادلة وفعالة نسبيًا يصبح الأفراد القادرون على المشاركة مُلزمين بالاشتراك فيها بشكل عادل، أى أن عليهم تنفيذ الواجبات التى تم تحديدها لهم بواسطة القوانين الموجودة بالفعل، وذلك فى شكل التزامات (غير طبيعية). (4) هذا يعنى أن الأفراد

تقع عليهم مسئولية رفع المعاناة والفقر المعترف بهما علنًا في إطار الهيئات والمؤسسات الاجتماعية.

هذا يعني أن تحديد هوية " وكلاء العدالة " لم تعد قاصرة على مستوى النقاش الأخلاقي حول الحقوق الأدبية المتعلقة بالاحتياجات والواجبات الطبيعية، بل على مستوى نظام منظم، وإن كان بشكل جزئي تنظيما تقليديًا للتعاون الاجتماعي.

وهذا يعني من الناحية العملية أننا باعتبارنا مواطنين في الدول الصناعية الغنية لا نتحمل فقط واجبات طبيعية لتقديم المساعدة الفعلية للأشخاص المحتاجين، بل يتعدى ذلك إلى وجود التزام للبناء ولدعم هيئات الدعم والتعاون، والتي تستطيع تقديم هذه المساندة، والتي ينشأ عن وجودها بدورها واجبات أدبية محددة (غير طبيعية) لم نقم نحن باختيارها اختيارًا حرًّا لتقديم ذلك الدعم.

والواجب الطبيعي لتقديم المساعدة في الأزمات، وكذلك لدعم شعوب العالم الثالث في كفاحهم ضد الفقر، يتحول بذلك إلى الواجب لتقديم الدعم لتلك المنظمات الحكومية وغير الحكومية (صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة الخبز من أجل العالم، ومنظمة أوكسفام الدولية **(OXFAM International)** [1]، وهي المنظمات القادرة بالفعل على تنظيم أنواع الدعم المطلوب وتنفيذها.

سابعا:

والنموذج الذي تم تقديمه في النص لتحديد الواجبات الناشئة عن الحقوق المتعلقة بالاحتياجات تنبع من واجبات *فردية* (طبيعية) غير محددة بالكامل، وتنتهي عبر هيئات اجتماعية للتعاون بالتزامات *فردية* (تقليدية) محددة نسبيًا لتقديم المساعدة. وليس هناك في أي موضع ضرورة للتحدث عن *واجبات جماعية* مشتركة هنا، حيث يوجد بديل معقول يطرح نفسه لها، هو أننا يمكن أن ننطلق من *واجب جماعي مشترك* (طبيعي) لجميع القادرين على تقديم المساعدة من أجل إزالة

[1] أوكسفام هي ائتلاف دولي من 13 منظمة تعمل مع نحو 3000 شريك في أكثر من 100 دولة بهدف إيجاد حلول دائمة للفقر والظلم في العالم. (إضافة المترجم).

الفقر والحاجة سويًا فى إطار عمل منظمات اجتماعية مناسبة للوصول إلى التزامات (تقليدية) فردية لتقديم المساعدة. وحقيقة فإنه كثيرًا ما يكون الحديث فى هذا السياق عن واجبات جماعية تتعلق أولاً بجماعات ككل، ويليها – من خلال توزيع أدبى معقول لواجبات العمل – فرض تكليفات (تقليدية) معينة على الأفراد كخطوة ثانية. وهكذا نقرأ مثلاً فى صفحة الإنترنت للبنك الدولى حول مشكلة تراكم الديون فى الدول النامية: " إن المجتمع الدولى عليه التزام جماعى لمواجهة هذه المشكلة". وإن كنت شخصيًا أؤثر، رغم ذلك، البدء بواجبات فردية مهما تكون درجة عدم تحديدها *وإرساء قواعد* مسئولية جماعية تقوم على أساسها أولاً، وذلك للسبب التالى: حسب المفهوم العام المتعارف عليه لا يمكن توجيه الخطاب بالنسبة للواجبات الأدبية إلا للأطراف القادرة على التصرف. والجماعة، باعتبارها جموعًا بحتة من الأفراد ، كثيرًا ما تكون وحدات منظمة غير قادرة على التصرف، إذا ما وضعنا مشكلات التنسيق والتنظيم المعروفة فى الاعتبار، بحيث لا تستطيع تحقيق خطة الأهداف الموضوعة وبالقدر المنشود. وبالتالى لا يكون لديهم واجبات أدبية. وحسبما أرى لا يتحمل المجتمع الدولى أية التزامات أدبية طالما لم يصبح بعد – بسبب الأخطاء التنظيمية فى عمل أعضائه (الأفراد) – كائنًا قادرًا على الفعل والتصرف الرشيد، أو كما كان جان جاك روســـو سيقول " أن تكون أخلاقيًا ".

تفعيل إمكانيات المجتمع المدنى:
نحو نموذج جديد لمجتمع الرفاهية

رولف ج. هاينتسه

مُقدمة

الحديث عن تطوير نموذج جديد لمجتمع الرفاهية الهادف إلى تفعيل إمكانيات المجتمع المدنى، يمكن أن يبرز بعض نقاط التماس، حتى مع السياسات الحكومية فى ألمانيا فى السنوات الأخيرة . لذا ينبغى أن نمعن النظر أولاً فى بعض عوامل السياسة الحكومية الهادفة إلى التفعيل كما وضعت منذ عام 1998 - على الأقل على المستوى النظرى. وقد علقت الحكومة الاتحادية الحالية آمالاً كبيرة على إقامة شبكة من ناشطى المجتمع المدنى وتفعيلها، وفى الوقت الحالى يوجد فى كل المجالات تقريبًا اتحادات، ولجان خبراء تتسم بالتداخل الوثيق بين الدولة والاقتصاد والعلم والمجتمع.

ويظهر فى هذه الأشكال التنظيمية "الجديدة" (على سبيل المثال الاتحاد من أجل العمل وكذلك لجنة هارتس **Hartz** ولجنة روروب **Rürup**)[1] نوع جديد إلى حد كبير من أساليب الحكم الذى يتوجه منذ بداية عصر حكومة الحمر والخضر[2] نحو إضعاف الزخم الإصلاحى الناشئ فى عصر جمهورية بون[3] .

ومنذ وقت طويل يلاحظ تحول فى وظيفة الدولة، من الدولة ذات الترتيب الوظيفى المتدرج إلى الدولة التى تُدير وتُفعل؛ فمن خلال اجتذاب المؤسسات المجتمعية يمكن إيجاد موارد ومعلومات، ومن ثم إمكانيات عمل جديدة أيضًا.

---

[1] لجنتان شكلتا لبحث مشكلة البطالة وإعانة البطالة فى ألمانيا. (المترجمة).

[2] يقصد بها التحالف القائم بين الحزب الاشتراكى الديموقراطى (SPD) وحزب الخضر (Die Grünen). (المترجمة).

[3] يقصد بها الجمهورية التى انتهت بالوحدة الألمانية عام 1990. (المترجمة).

فجمهورية المستشارين إذًا لا تظهر فقط على المستوى الاتحادى، بل أيضًا على مستوى الولايات، فقد تكونت فى السنوات الأخيرة، عدة اتحادات ولجان ومجالس خبراء، وحلقات إجماع تُكمل، إلى جانب البرلمان، آليات بناء الإرادة بشكل محدد زمنيًا، وفيما يختص بمواضيع محددة.

ويهدف اجتذاب منظمات المجتمع المدنى ولجان الخبراء بشكل عام، إلى السيطرة على الكثير من المشاكل والتحديات المتزايدة، التى لا تكاد تُحل من خلال الشكل التقليدى للتوافق بين الأحزاب والبرلمان (قارن هاينتسه 2002 – **Heinze 2002**). وحتى على مستوى المناقشات التنظيرية حول الدولة، يتم التقليل من أهمية المؤسسات المركزية والهيراركية. بينما تسلط الأضواء على ناشطى المجتمع المدنى، ونظم التفاوض، إلى جانب مستوى الدولة الرسمى.

هناك اتفاق فى خطاب علم السياسة منذ أمد طويل على ترقب المكملات والبدائل لأشكال الدولة، وتظهر منظمات المجتمع المدنى والخبراء فى هذا المنظور كموارد جديدة، أى الاعتماد على تأثير ناشطى المجتمع المدنى.

وبنظرة من الخارج فإن الجمهورية الاتحادية[1] كانت تعد لفترة طويلة نموذجًا تعاونيًا تتميز فيه بنية اتخاذ القرار بأنها ذات صبغة تجميعية متشعبة سياسيًا. فالنموذج المستقر اليوم للدولة التعاونية ليس جديدًا تمامًا ولكنه يتألق ببريق متوهج من خلال مشاهد رائعة مثل: "اتحاد العمل".

وقد تضاءلت أهمية المجالس والبنى النقابية فى هذه الأثناء، وفى كثير من الأحوال أصبحت توضع الآمال منذ فترة على اللجان، مثل: لجنة هارتس "**Hartz-Komission**" أو لجنة **Rürup** (التى يمكن نعتها بلجنة خبراء لا تتداخل فيها المصالح المنظَّمة إلا بشكل هامشى فقط). هذا وقد فَجرت المَشاهد

[1] يقصد بها جمهورية ألمانيا الاتحادية. (المترجمة).

المضادة للشكليات السياسية بالطبع تساؤلات عن مشروعيتها ديمقراطيًا، وعن أساليب التحكم فيها.

وينظر المدافعون عن الدستور إلى تفكيك المصالح المنظَّمة نظرة شك، كما يُشار في هذا الصدد أيضًا إلى مسائل الشرعية، والثغرات الديموقراطية. ويزيد الشك أن هذه الإجراءات تتم مع نقص في نقدها من قبل الرأى العام، لأنها تعمل بشكل غير رسمى فضلاً عن أنها تُفرز بنى نفوذ مستترة.

وعلى الجانب الآخر لن توضع الاتهامات الديمقراطية النظرية فى الصفحات التالية فى المقام الأول، والتى تبلغ قمتها فى تدنى دور البرلمان ليصبح مسرحًا جانبيًا للسياسات الحكومية، بل سوف نتناول مخرجات السياسة التعاونية. أو على وجه التحديد: ما النجاحات التى حققتها سياسة الحكومة القائمة على التنشيط والتعاون منذ عام 1998 ؟ والتى استهدفت التغلب على العوائق المتراكمة لسياسة الحكومة تحت قيادة كول بشكل مثمر؟

1- كشف حساب قصير لتغيير الحكومة:

إذا نظرنا إلى ألمانيا كمكان اجتماعي واقتصادي، وبشكل عام من خلال بعض المؤشرات الرئيسية، فيجب أن نؤكد – على عكس ما أعلن فى عام 1998 – أنه لم يحدث أى تغيير أو حتى حراك فى البيئة (قارن باختصار شتينجارت 2004 – **Steingart** 2004) وهوما لا ينتقص من الإنجازات المثالية للحكومة الاتحادية الائتلافية بين الحمر والخضر فى مجالات سياسية متعددة. ولكن الحكومة لم تنجح فى مشروعها الرئيسى خلال الدورة التشريعية الأولى فى أن تدفع بمؤسسات المجتمع المدنى المركزية والمؤسسات الاقتصادية نحو تخفيض نسبة البطالة واضحة الارتفاع. والأسوأ من ذلك أن معظم المواطنين الآن لديهم إحساس بعدم الأمان يزيد عما كان عليه منذ عدة سنوات: فتقييد المصالح المنظمة من خلال شبكات التفاوض وبنى التعاون الأخرى، لم يؤدِّ على ما يبدو إلى رفع قدرة السياسة على التوجيه، على الأقل، فى مجال سياسات التشغيل، التى تعتبر دعامة رئيسية

لنموذج الدولة الاجتماعية الألمانى، وبعد خبراتنا من خلال "الاتحاد من أجل العمل"، على وجه الخصوص نحتاج إلى تدخلات خارجية أو أزمات، أو رأى عام حساس، لكى تتحول لجان التوجيه التعاونية إلى وحدات سياسية قابلة للتعلم. فالقيادة السياسية إذًا مطلوبة أكثر من أى وقت مضى، ويتضح ذلك على سبيل المثال فى التعامل السياسى مع مقترحات لجنة هارتس (قارن الإسهامات فى يان/ شميد **(Jan/Schmid** 2004 – 2004.

وتوضح الخبرات فى الدول الأخرى المماثلة، بشكل عميق، أنه بدون استراتيجية خاصة، وطويلة الأمد، فإن الحكومة سوف تقع فى مصيدة المصالح المنظمة، وبدلاً من أن تنظم التحول، فإنها تضع نفسها فى النهاية تحت طائلة مصالح "الملاك". ذلك أن سياسة الإجماع يجب أن تتوافق أولاً مع اللاعبين المعترضين، وإلا فإن "تحالف الأقوياء" يهددها، ولن يحقق الانطلاق المنشود خروجًا عن تصلب المؤسسات. فالهدف التنظيمى للمؤسسات المجتمعية الكبرى على وجه الخصوص (والنقابات أيضًا) ينحصر بشكل كبير فى حماية الوضع القائم، وبالتالى إفراز آليات الانغلاق الاجتماعى.

وتكمن الخطورة هنا فى ألا تُعد استراتيجية الإجماع التى تثنى عليها الحكومة الاتحادية فتحًا لانطلاقة تتجاوز معوقات الإصلاح، ويظهر ذلك بوضوح منذ عامى 2002/2001 . أما النهضة التى طالب بها الرئيس السابق رومان هيرتزوج، منذ منتصف التسعينيات فى كافة أنحاء البلاد وليس لها أثر حتى الآن، ولذلك فإن التقارير فى وسائل الإعلام تتزايد منذ عدة سنوات عن "خدعة الإصلاح"، أو"ألمانيا دولة الشللية". وفى سياسة سوق العمل تدور التقارير حول "اتحاد اللاشعور". إذ إن ألمانيا تبدو كأنها صبت فى قوالب من الأوضاع القديمة ... نحن نريد أن نظل فى بستان ألمانيا كما نحن، وأن نظل على كلا الحالين بقدر الإمكان، وفى الوقت نفسه: على بعض من اليأس وعدم لفت النظر، ولكن أيضا نكون راضين عن النفس، ودون أى إزعاج فى واحتنا ذات الرفاهية والرخاء.

ولكنها على العكس من ذلك قد ضاقت علينا بما رحبت Neumann, in: Die Zeit vom 13.12.2001) ـ نويمان: جريدة دى تسايت فى 13.12.2001).

وحتى فى عام 2004 فإننا نسمع من كل صوب تعليقات، مثل: ألمانيا التى "كبح جماحها" أوالجمهورية الاتحادية بوصفها "جمهورية التصاريح النموذجية"، والتى تتسرب إليها أزمة تشريعية، ويتفشى فيها احتقار السياسة بدلاً من السعى البناء للبحث عن حلول للخروج من مشكلة العمل.

"فى ألمانيا لا يتغير شيء قبل أن تحل كارثة، فإذا تغير هذا الشيء يتم إدراك التغير على أنه كارثة". **Leicht**, in: Die Zeit, 19.2.2004-)لايشت فى جريدة دى تسايت فى 19.2.2004).

وتتأكد هذه الأطروحة على نحو نموذجى عند مناقشة ضم الإعانة الاجتماعية إلى إعانة البطالة. والتى كانت، حتى قبل تسليط الأضواء عليها عن طريق إصلاحات هارتس، على رأس جدول أعمال الإصلاحات، لأنه قد ثبت أن وجود نظامين يمولان عن طريق الضرائب لدائرة أشخاص متقاربين مكلف وتنقصه الشفافية، ولذا فإنه يحتاج، ومنذ زمن طويل، إلى إعادة نظر. أما إذا نظرنا الآن إلى الصيحات المفزعة حول الواقع الملموس لضم النظامين، فسوف تغلب المصالح الجزئية وتصارع ذوى الكفاءات، أما الفكرة الرئيسية للتعاون (مثلا بين الوكالة الاتحادية للعمل والمحليات) وتحسين إمكانيات التواصل بين أصحاب العمل وطالبيه لزيادة الفرص أمام العاطلين، فهو ما لا يتحدث عنه أحد.

وينشأ الانطباع لدى الباحثين بأن الأمر عند بعض الناشطين لا يتعلق بحل المشكلة، قدر ما يتعلق بالبلاغة، وبضمان مصالح المؤسسات.

2- المجتمع المدنى والسياسات الحديثة للحكومة:

قبل أن نتسرع بتوجيه المناقشة الحالية نحو الوضع السياسى والاجتماعى الحالى، وقبل أن يتكرر الحصار المؤكد من كل جانب، وقبل أن تتكرر مظاهر الكساد - يجب أن تتوجه أنظارنا مرة أخرى نحوالأسس النظرية للسياسة المنشطة

لمنظمات المجتمع المدنى. وفى المناقشات حول المجتمع المدنى، فهناك محاولات لتوجيه الخطاب إلى مدى واسع من المنظمات المجتمعية، وكذلك إلى إعطاء المواطنين والمواطنات، إمكانيات أكثر وأفضل للتأثير على السياسة العامة، على عكس التركيز على المنظمات الكبرى المؤثرة والفاعلة، وهو ما كان يتم بإيعاز من السياسات الموجّهة للمجتمع.

وفى إطار المناقشات الجديدة يحدث فى الآونة الأخيرة فى السياسة والاقتصاد استخدام التصور القائم على رأس المال الاجتماعى، بالإضافة إلى التصور القائم على المجتمع المدنى. وفى الخطاب اليومى تتم غالبًا المساواة بينهما، بينما ينتميان فى الحقيقة إلى تقليدين مختلفين فى التفكير. ودون أن نستمر هنا فى هذه المناقشة بشكل مكثف (قارن الإسهامات فى هاينتسه/ أولك 2001 ــ Heinze / Olk 2001).

يجب أن نؤكد على أن الدولة المُفعّلة يتعين ألا تكون "دولة حراس ليليين" تترك، وبقدر الإمكان، كل شيء لمصالح الملاك وللمصالح المنظمة، بل إنه من الضرورى إلى حد كبير تطوير أشكال جديدة لتوجيه السياقات، ولتفعيل ناشطى المجتمع المدنى. فمن خلال تشجيع مشاركة بنى المجتمع المدنى فقط ونظم التفاوض الحديثة يمكن كسر الجمود الذى أصاب النظام التقليدى للمصالح المُنظمة، ويظل واجب الدولة المُفعّلة أن تربط بين المصالح ومواضع الخلاف، فى شبكة تفاوضية للوصول إلى حلول مناسبة للاحتياج السياسى والاجتماعى للقيام بفعل ما. وتهدف سياسة الدولة فى هذه الحالة إلى تفعيل إمكانيات الرفاهية الكامنة فى المجتمع، وفى مؤسساته التقليدية. ومن حيث المبدأ فقد حاولت الحكومة الاتحادية أيضًا أن تتقبل هذه الأطروحات، ورغم ذلك يمكن تفهم النقد الموجه إليها عن خلفية ضعف الناتج النسبى حتى الآن، وكثيرًا ما لا يلتفت إلى افتقار المجالس المُشكلة، ولجان الخبراء، إلى مبادئ التحديث.

ومن يُلْقِ نظرة على الموضوعات التى تدرسها هذه اللجان، فسوف يتيقن من أنها تعالج مجالات سياسية، جعلت التغيرات السريعة فيها من خلال العولمة والرقمية والتحولات الاجتماعية والتقنية التوافق وكذلك توجه الآليات السياسية نحو متطلبات المستقبل ضرورة. ولن ينجح هذا التحديث إذا نفذ بشكل متجمد، أى إذا لم يشرك دوائر متسعة من المجتمع فى عمليات تشكيله. ينبغى إذًا أن يكون إدخال "أدوات مؤثرة بشكل مؤقت، من أجل الإسراع في بناء الإرادة السياسية على قاعدة مجتمعية قدر الإمكان" (Steinmeier 2001, 266- شتاينماير 2001، 266) مؤديا إلى سبر أغوار عمليات التحكم فى التحديث فيما لا يختص بالأمور المالية. فالسياسة القادرة على الحوار، هى التى تستطيع أن تعطى الإنسان الإحساس بأن اهتماماته وأمنياته وهمومه تؤخذ مأخذ الجد. فسياسة التحديث العادلة والمؤثرة يجب أن تجعل أفراد المجتمع قادرين على التواصل مع حكومتهم، وتمكن الحكومة من أن تحتضن استعدادهم للتجديد. وعلى الجانب الآخر فإنها قد تفقد ثقة المواطنين سريعًا إذا لم تتخط المعوقات الصغيرة فى بازار التعاونيات وجماعات الملاك المستقرة.

وهذا بالضبط ما يلاحظ اليوم. فالمواطنون يتضاءل لديهم شيئًا فشيئًا الإحساس بأنهم جزء نشط من مجتمع متضامن. فقد تحول "الاتحاد من أجل العمل" إلى "اتحاد من أجل الركود" ، كما يعلق بعض أصحاب الرأى بشكل نقدى، مذكرين بمحاصرة الإصلاح فى التسعينيات (انظر الإسهامات عند إيجله وآخرين 2003 وجور / سيلايب – كايزر 2003- Siehe die Beiträge in Egle et al.2003 u. Gohr/Seeleib-Kaiser 2003).

وأخيرًا وليس آخرًا، فالأمر يتعلق بقضية سياسية وديموقراطية، تتمثل فى كيفية تحسين إمكانيات المشاركة ، والتعبير بالنسبة للمواطنين والمواطنات. أى أنه من خلال انفتاح أساليب المشاركة السياسية يمكن دمقرطة الديموقراطية، وذلك بالتلاقى مع تنظيرات الخطاب السياسى للمجتمع المدنى بوصفه مجالاً عامًا تناقش فيه المشاكل

والقضايا التى تنشأ وتدرك كمشاكل حياتية، وتصل بذلك إلى قنوات اتخاذ القرار فى المؤسسات السياسية (قارن جيدنس 1999 وكذلك ماينتس / شتريك2003 – (Vgl. Giddens1999 u. Mayntz / Streeck2003 وذلك بأن تسهم في تشكيل عمليات صنع القرار السياسى بحيث يصبح ممكنًا تحقيق أعلى درجة من مشاركة المواطنين والمواطنات، وبالتالى يتحقق حشد رأس المال الاجتماعى للمجتمع المدنى. أى أن المطلوب هو بنى تعاونية تنظم نفسها بنفسها، وكذلك إعادة إحياء المؤسسات متعددة العلاقات التى تحتاج إلى دولة مُفعلة. وحتى لو كانت الدوافع إلى المشاركة الفعالة فى المجتمع المدنى تنحو رويدًا رويدًا نحو الفردية، فإن هذه المشاركة الفعالة تنتظم عادة فى جماعات ومشاريع مُنظمة. ويصبح المواطن عندئذٍ عضوًا فى مبادرة أو رابطة أو اتحاد فى الغالب. وهو يتوجه مرة نحو اهتماماته المهنية والمادية، ومرة أخرى يكون مدفوعًا بمسئوليته السياسية.

ذلك أن كل ما يخرج عن واقع المشاركة الفعالة للمواطن يظهر أن التلقائية والتحركات الذاتية تمثل عناصر مهمة، ولكنها محاطة بمنظمات مثل الدولة والجماعات أو المؤسسات التي تربط بينهما. الأمر إذًا ليس أن يتحرر المواطن من قيود الاقتصاد، وإملاءات الدولة، والجماعات المنظمة، بحيث يسهم كفرد مستقل مشارك سياسيًا فى ازدهار الفكر الجمهورى، فضلاً عن أن معنى ذلك أن المؤسسات تستفيد منه وهو يستفيد منها. ومن هذا المنظور يمكن أن توجه العلاقة المتوترة بين المجتمع المدنى، والمنظمات السياسية الكبيرة، وخاصة الأحزاب، بشكل مفيد، وذلك: "من خلال النقد الموجه إلى الأحزاب بسبب إمبريالية الدولة واستخدامها للمجتمع كأداة، وكذلك من خلال النقد الموجه إلى المجتمع المدنى، بسبب ما يصدر عنه من الإفراط في التفاؤل والبشر. أما اعتماد الأحزاب والمجتمع المدنى كل منهما على الأخر، بشكل بناء، فيكون من خلال وعى كل طرف بحدوده وبتوافقهما المتبادل، وممارسة ذلك الوعى والتوافق" (راشكه ، 2001 ، ص 5 / (Raschke, 2001 ,5.

وفي خضم المناقشات حول المشاركة المجتمعية، تم نسيان دور المشاريع لفترة طويلة، لأن المشاركة فى الفكر التقليدى ينبغى أن تبتعد عن السوق والدولة بشكل ما. فالمشاركة المجتمعية تبتعد حقيقة عن أجواء السوق والدولة ولكنها تمسهما. فالفصل بينهما ذو طبيعة أكاديمية تحليلية، بينما لا يلتزم الواقع بهذا الفصل. "فالمواطنة المشاركة " تشير إلى أن المشاريع المختلفة يجب أن تنجز أمرًا ما من أجل رخاء الجماعة. سواء حققت ما خططت له برامجها، أو أتت النتائج على غير قصد منها.

ويمكن لأصحاب المشاريع أن يشاركوا كفاعلين متعاونين أو أن يخصصوا بعضًا من موظفيهم للأعمال المجتمعية، يحدث هذا فى كثير من الدول الغربية بشكل أكثر كثافة مما يحدث فى ألمانيا. ويعنى هذا على كل حال بالنسبة للمناقشات فى ألمانيا حول المجتمع المدنى أن يتم تحويل التركيز إلى "الفرد القائم بالمشروع" ذلك الفرد الذى لا يضع كل ثقته فى الشكليات المستقرة للأحزاب ودولة الاتحادات، ومعنى هذا أيضًا إيجاد رابطة مختلفة ومنتجة بين علاقة الاقتصاد والسياسة التى ينظر إليها تقليديًا بريبة وشك مع التصور المستهدف لمجتمع المواطنين وأصحاب المشاريع.

3- آليات العدالة فى موضع بناء دولة العدالة الاجتماعية

ما مدى ما يحتاجه النموذج الاقتصادى والاجتماعى، بخصوص الأزمة المحيطة به فى سوق العمل، وفى مشاكله البنيوية فى الضمان الاجتماعى والتوفير المتزايدين فى مجالات الدولة المختلفة؟

أولاً: تتمثل الخطورة منذ زمن بعيد، فى أن تستنزف دولة الرفاهية على مستوى المحتوى ومستوى حق الوجود؟ لم يعد كل ذلك مجرد سؤال أكاديمى فقد كُسِر الإجماع على إستراتيجية متفق عليها لضمان وجود دولة العدالة الاجتماعية كما سادت لسنوات طوال فى الجمهورية الاتحادية بشكل غير معلن عنه، وفى الحقيقة لا

يوجد طريق ممهد للخروج من الأزمة، ولكنه يتكشف شيئا فشيئا أن سرعة السلحفاة التى تجرى بها عمليات الإصلاح فى الدولة الاتحادية لم تعد تتناسب مع ضخامة التحديات. فلا يمكن الاستمرار فى الطرق السلبية للتقدم التى ينتهجها النموذج الألمانى، وذلك لأن المشاكل البنيوية لا يمكن تركها لتحل مع الوقت . وهناك معارك كلامية منذ وقت طويل حول "المجتمع المحاصر فى ألمانيا" (هاينتسه 1998، **Heinze,1998**). وعلى كل حال فإن علامات لفقدان الثقة لدى الشعب، تتجمع مرة أخرى خاصة فى ربيع وصيف 2004 ، تلك التى لا تكاد تلاحظ بهذه الكثافة فى أى بلد آخر (فعلى سبيل المثال يتصاعد الخوف من المستقبل بشكل غير مسبوق طبقا لاستطلاعات واسعة للرأى). ولا يقتصر ذلك على عدم المشاركة فى الانتخابات والانسحاب من الأحزاب والاتحادات فقط (لا يثق ثلثا الألمان فى الأحزاب بشكل عام). (قارن للمعلومات الحديثة مجلة "ديرشبيجل" بتاريخ 2004/7/5 ، ص 22 وما بعدها Der Spiegel -5.7.2004 – S.22 f).

أما المناقشات الدائرة حول القدرات المستقبلية لدولة الرفاهية الحديثة، فهى ليست حالة ألمانيا منفردة، بل إنها تعد جزءا من الحياة اليومية للدول الغربية. ففى كل مكان تناقش التحديات الجديدة، وتوضع خطط لإعادة بناء دولة العدالة الاجتماعية. وعلى كل حال توجد من ناحية اختلافات ملحوظة فى حجم المشكلات والتوقيت الذى تشتد فيه، ومن ناحية أخرى تختلف ردود الأفعال من مكان لآخر. حيث تتباين القدرة على الفعل من الناحية السياسية، والمؤسسية، وبنى دولة الرفاهية المستقرة. وبنظرة شاملة نرى التصلب والحصار إلى جوار الحركة والإصلاح.

وفوق ذلك فقد حُلت كثير من الموضوعات التى تعد من المحرمات فى ألمانيا فى أماكن أخرى على المستوى السياسى. إن الاختلافات والفروق فى التوقيتات هى التى تحوّل دولة الرفاهية الغربية إلى متاهة. ومراقبة هذه المتاهة بشكل دقيق لا تساهم فقط فى فهم أفضل للبنية الخاصة بنا، بل – أيضا – توسع

التصورات حول ما هو ممكن سياسيًا. وفى كثير من الأحيان فإن التعلم أو تبنى سياسة ما أمر ممكن ، لأن هذا الطريق، يمكننا من الأخذ بحلول أجنبية قابلة للتطبيق بدون أن يكون توافر نفس الشروط ضروريًا، مثل درجة التقدم، والأغلبية السياسية، أو ما شابه، كأساس لقرار سياسى.

وفى الخصائص المؤسسية للنماذج المختلفة تتداخل أيضًا عوامل ثقافية مثل المثل العليا، وكذلك التصورات الإنسانية عن المساواة والعدالة، وبالتالى فالتأمينات الاجتماعية فى نموذج دولة الرفاهية الغربى الليبرالى (الأنجلوساكسونى) تعبر، على سبيل المثال، عن تصور بسيط للعدالة. ويتمركز فى أهم أفرع التأمين مبدأ التساوى، والربط بين المساهمة الفردية المتناسبة مع الدخل وبين مقدار المساهمة الاجتماعية الملائمة. وهذه التصورات لا تعكس مبادئ أخلاقية أكثر من دول الرفاهية الأوروبية على المستوى العالمى (إلى حد كبير الديمقراطية الاجتماعية) التى تتضمن عوامل واضحة لإعادة توزيع الثروة.

والإشارة إلى العدالة الاجتماعية تلفت النظر إلى أن الدولة الاجتماعية الحديثة لها وظيفة ثقافية مركزية، بجانب وظائفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالسياسة الاجتماعية تساهم فى ضمان نظام اجتماعى يعد عادلاً، وبالتالى ترفع من قدر مشروعية الدولة والمجتمع. وبذلك تصبح المناقشة حول إصلاح الدولة الاجتماعية ليست مجرد مسألة تجديد وتحديث، بل إنها إعادة ترتيب للعدالة الاجتماعية. وبالتالى ينبغى على الناشطين السياسيين، الذين ألزموا أنفسهم بسياسة إصلاحية مُحكمة، ألا ينأوا بأنفسهم عن هذه المناقشات. وعلى الجانب الآخر يمكن أن ينشأ فراغ، يمثل مشكلة كبرى لعمليات التحديث ليس فقط من حيث مشروعيتها، ومن ناحية أخرى، تتمثل الخطورة فى أن تصبح العدالة الاجتماعية صيغة من صيغ إعاقة الإصلاح، يمكنها أن تحبط وتعرقل كل خطوة معقولة تقريبًا.

ذلك أن تصورنا المتوارث عن العدالة الاجتماعية يتغلغل على وجه الخصوص فى نموذج "رأسمالية الراين" الذى يوازن بين رأس المال والعمل، وكذلك يستهدف استقرار العائلة العادية التقليدية. هذا النموذج يجرى تقويضه الآن بشكل متزايد من خلال عمليات تحول اقتصادية واجتماعية. فالاتجاه نحو مجتمع تقديم الخدمات، وانتشار وسائل الإعلام الحديثة، والاتجاه نحو العولمة والفردية - يفرز طبقات اجتماعية جديدة، وبالتالى مخاطر جديدة أيضًا لم تحظ بالاهتمام الكافى حتى الآن فى التصور المتوارث عن العدالة.

وتندرج هنا، على سبيل المثال، عوامل، مثل: البطالة، وتآكل نموذج العائلة العادية الكلاسيكى، وتفاوت الأعمار، والاتجاه نحو"مجتمع العزاب". وبشكل عام فإن الآليات المدفوعة بالعولمة فى سوق العمل تؤدى إلى انعدام الثقة من جديد على المستوى الفردى، وتبتعد تماما عن المخاطر الحياتية المؤمن ضدها بشكل موحد فى نموذج الدولة الاجتماعية الألمانى (قارن أيضًا هاينتسه 1998 وشتاينجرت 2004 وكذلك الإسهامات فى شترونك 2003 وبيك 2000 - 2004, vgl. auch **Heinze** 1998, **Steingart** (2000 **Strünck** 2003 und auch die Beiträge in **Beck**

وخلال هذا التطور يؤجل التساؤل حول ما الذى ينبغى أن يُعاد توزيعه، وعلى من؟ فإذا انصب الاهتمام فى السابق على إعادة التوزيع (النقدى)، وعلى وجه الخصوص على الجماعات العاملة المختلفة، ففى المناقشات الحالية يتبلور معيار العلاقة بين العاملين وغير العاملين، وكذلك العاملين المؤقتين كمعيار مُحدد: فخلال أزمة العمل المستمرة يصبح الانضمام إلى سوق العمل أحد أهم واجبات العدالة الاجتماعية فى ألمانيا، لأن توزيع رأس المال الاقتصادى والاجتماعى والثقافى مرهون به، ولذلك يجب أن يكون الواجب الرئيسى لكل من الساسة وشركاء التفاوض حول الأجور[1] أن يقوموا بفتح نظام التشغيل، وذلك من خلال إجراءات جذرية لإعادة بناء مؤسساتنا المنوط بها وضع سياسات التشغيل.

[1] تتم فى ألمانيا وضع لائحة الأجور بالاتفاق بين أصحاب العمل والنقابات ويسمون حينئذ شركاء الاتفاق حول الأجور.

ومن جهة أخرى أن يتم فتح سوق العمل الرئيسى والقانونى أمام قطاع الخدمات. وكهدف واقعى وعملى يمكن التوجه نحو رفع نسبة التشغيل بنقطة واحدة مئوية كل سنة، وفى حالة رفع نسبة التشغيل بمقدار خمسة نقاط مئوية، يمكن حل معظم المشاكل المالية الحالية التى يعانى منها نظامنا التأمينى. ولكن فحوى هذه المناقشات لا يتحدد فقط من خلال العلاقة بين العاملين والعاطلين، بل أيضًا من خلال العلاقة بين تقسيمات اجتماعية أخرى، هنا يندرج على سيل المثال التوازن بين العائلات، ومن ليس لديهم أطفال، تشكيل تمويل الشباب للمعاشات مستقبلاً، والعلاقة بين أصحاب البلد والأجانب. فدولتنا الاجتماعية لا تبنى فقط على تعريف واحد للعدالة الاجتماعية، بل يجب أن توازن بين وجهات نظر متعددة تتنافس مع بعضها البعض. رغم أننا يجب أن نقر، بوجود حالة عامة من عدم الثقة والحيرة فى المناقشات السياسية، حول كيفية تحقيق التكامل بين اتجاهات الإعلام، مثل "ثغرة العدالة" فإنها تخفى فى أحيان كثيرة أكثر مما تُظهر. وكاتجاهات كلاسيكية يمكن أن نلاحظ فى هذا المقام قيمتى عدالة الإنجاز وعدالة الاحتياج؛ إن تاريخ نظامنا للتأمينات الاجتماعية المتمركز على التشغيل، وذا المكونات التضامنية القوية لإعادة توزيع الدخل لِيعكس التوازن بين هاتين القيمتين. أما ما يميز المناقشات الحالية فهو أن هاتين القيمتين لا تكفيان لكى تعبرا عن الاحتياج للعدالة. بل بالعكس يتباين مفهوم العدالة من خلال عمليات التحول المجتمعية بشكل كبير. أما المصطلحات التى من نوعية عدالة الإنتاج، وعدالة الاحتياج، وعدالة الفرص، والعدالة الدائمة على وجه الخصوص - فإنها تميز التصورات المحددة لإصلاح بنية الدولة الاجتماعية (قارن جيدنس 2001، كاوفمان 1997 وميونكلر 2001- .(vgl. Giddens 2001, Kaufmann 1997 und Münkler 2001

وينطلق مصطلح عدالة الإنتاج من أن إعادة التوزيع لن تكون عادلة، إذا جاءت على حساب الرخاء المجتمعى. فالتصور الرئيسى أن العدالة ما هى إلا قضية التقسيم المناسب للرخاء المجتمعى. فإذا جرى تهديد هذا الرخاء فيجب أن

تتراجع مصالح الجماعة الاجتماعية الواحدة "المصلحة للجميع" أى المصلحة للرخاء الجماعى.

وهنا يمكن أن نستشف أن العدالة الاجتماعية لا تتساوى مع التجديد والتأثير، ولكنها مرتبطة بهما ارتباطًا وثيقًا. فالتجديد وعمليات التحديث، والاقتصادية منها على وجه الخصوص، تضمن العدالة الاجتماعية. وذلك بأن تبلغ بالكعكة التى يمكن تقسيمها حدها الأقصى. وبذلك يجب أن تتراجع قيم العدالة الأخرى إذا جاءت على حساب عدالة الإنتاج. وعلى العكس من ذلك، تعتمد عدالة الفرص على اشتراط تساوى ظروف البداية.

وهنا يدور النقاش فى المقام الأول حول تمكين المواطنين من الإنجاز. ولا تعد مساحات حركة الدخل المناسبة الشرط الوحيد لذلك، بل أيضًا المكانة فى الحياة المهنية، والمشاركة الثقافية، والسياسية، وأخيرًا وليس آخرًا، كثافة وتعدد أشكال الاتصالات الاجتماعية.

فتنفيذ عدالة الفرص يحتاج إلى "دولة الاستثمار الاجتماعى" التى تعتمد على الموارد البشرية، والتى تمنح المواطنين الأدوات اللازمة، لكى يشكلوا أوضاعهم المعيشية الخاصة بهم حسب احتياجاتهم، وهذا يعنى أن الثقل الأكبر للنشاطات السياسية الاجتماعية يجب أن ينتقل من سياسة تقديم الخدمات: فالبنية التحتية للمجتمع، والتعليم، وتشجيع الطبقات المبدعة، ما هى إلا أدوات لتفعيل رأس المال البشرى للمجتمع. وتقع الدول الأوروبية ذات التوجه العالمى (وخاصة الجمهورية الاتحادية) فى هذا المضمار فى ترتيب متأخر على المستوى الدولى. وهناك مصطلح آخر هو العدالة الدائمة، التى تسلط الضوء على المخاطر التى سوف تواجه الأجيال القادمة. فالعدالة هى إذا قضية المساواة على المدى الطويل، ومن ثم فهى تلزمنا بأن نقتصد فى التعامل مع الموارد البيئية والاقتصادية لمجتمع ما، أو تظهر فى المقدمة، هنا، كما فى عدالة الإنتاج مصطلحات مثل التأثير والإبداع. وكذلك فيما يختص بعدالة الإنتاج، تأتى هنا مصطلحات مثل التأثير والإبداع فى الصدارة. أى أن

المطلوب هو طرق توزيع يمكنها أن تضمن أن الأجيال القادمة تمتلك من الوسائل ما تصحح به عدم المساواة الاجتماعية بدلاً من أن تضطر إلى دفع ديون الاتحاد التضامنى للأجيال السابقة، ومثلما يحدث فى عدالة الفرص لا تقتصر العدالة هنا على الحاضر، بل إنها تتضمن مكونات احتياطية ومستثمرة.

ويجب على أى حال أن نعيد تعريف العدالة، ونوقظ الحماس لها، وللمساواة بين قطاعات عريضة من المجتمع، وذلك فيما يختص بالمشروع المستقبلى لدولة الرفاهية على وجه التحديد، والتى تتمتع بالإجماع عليها، وذلك لخلق الوعى فى مناخ سياسى اجتماعى متغير، ولإطلاق الدوافع والمشروعية المناسبة. وهو الأمر الذى ينطبق أيضًا على عدالة تحمل الأعباء، والتى تفهم حتى الآن على أنها المطالبة بأن تزداد الأعباء على القادرين على الدفع، أى: الطبقات العليا. وهو ما يناقش حاليًا فى ارتباطه بتحميل القوى العاملة من الشعب ما لا يطيقون، لأن تصاعد قيمة التكاليف المرتبطة بالمرتبات، والتى تتماشى مع تفكيك نظام التأمين الاجتماعى والمطالبة المتزايدة به، لا يؤثر فقط على قدرة المؤسسات على الإنجاز الاقتصادى، بل يتعداه إلى القدرة الشرائية، ومساحة التحرك المتاحة للرعاية الذاتية لدى العاملين.

ويسرى هذا بقوة تشتد كلما تقلصت دائرة العاملين عن طريق ارتفاع معدلات البطالة، وتآكل علاقات العمل الطبيعية. وفى هذا المجال ينبغى أن نفكر فى توسيع قاعدة تمويل التأمين الاجتماعى، بالإضافة إلى ذلك فقد آن الأوان أن ينفتح سوق العمل الألمانى تدريجيًا على مجالات عمل جديدة، لأنه بذلك سنتمكن من تدعيم قاعدة العوامل الضامنة للدولة الاجتماعية.

ومن أجل أن تنجح سياسة حديثة للحكومة يجب استخلاص هذه الأفكار المثمرة من مناقشة عمليات الإبداع والتوجيه والإفادة منها. كذلك يجب على الديمقراطية الألمانية بالذات، بل أكثر من ذلك يجب على النقابات، أن تتخلى عن بعض نماذج العدالة والوفرة المركزية المحببة إليها.

"يجب ألا يتوقع المرء كل شيء من الدولة، بل ينبغى أن تتناقص التوقعات منها، هذه هى الرسالة الجديدة. يمكن، بل يجب، أن يتحمل المجتمع والفرد مسئوليات أكثر عن نفسه، أى أنه يجب أن يدفع من جيبه الخاص أكثر وأكثر، فاستقرار الجماعة التضامنية يكمن فى تحولها إلى جماعة إنجازات، فلم يعد فى الإمكان تمويل اشتراكية الطبقة الوسطى. يجب أن يصبح للخدمة مقابل مرة أخرى، يجب أن تتوافق عوامل الجذب مرة أخرى، فالحقوق تتطلب أداء الواجبات أولاً، لقد انتهت خدمة الدولة كهيئة تأمين شامل متكامل".

(شتريك 2000، ص 29 وقارن أيضا بوده 2003 وديتلينج 2003 وهاينتسه 2002 – وكذلك الإسهامات لدى مؤسسة فريدريش إيبرت 2004 – Streeck 2000:29-vgl.auch Bude 2003, Dettling 2003,Heinze 2002-Sowie die Beiträge in Friedrich- Ebert Stiftung 2004).

فمشروع "الدولة المفعلة" يتراجع عن كل من التصورات المالية لدولة الحد الأقصى التى تهدف إلى زيادة رفاهية المجتمع من خلال "زيادة تدخل الدولة"، وكذلك يتراجع عن تصورات الليبرالية الحديثة فى حدودها الدنيا، التى تهدف إلى تحقيق مبدأ "الحد من تدخل الدولة". فالهدف البديل هو دولة أعيد تشكيلها، وأعيد تخطيط أهدافها. ولب الموضوع هو زيادة العدالة والتأثير والرخاء المجتمعى، وذلك بإعادة تقسيم المسئوليات بين آليات السوق، والدولة، والمجتمع المدنى. ذلك الذى يقوم على قناعة أن الدافعية والاستعداد للتفاعل من أجل مساعدة الذات والدعم المتضامن، موجود حقًا، حتى فى دول الرفاهية "الغنية" بأشكال متعددة. (وخاصة فى الطبقة الوسطى العريضة) ولكنه يحتاج إلى تفعيل. وتمتاز إستراتيجيات السياسة المفعلة أنها وتحت شعار "شجع واطلب" تحقق نوعا جديدا من التوازن بين حقوق وواجبات الناشطين المجتمعيين. وبهذا المعنى، فإن مبدأ "التشجيع" يهدف إلى هدم التخوفات من العمل الذاتى فى المجتمع والإنتاج المشترك، وكذلك خلق أجواء عامة مشجعة للمبادرات المجتمعية والتأمين الفردى.

ويندرج تحت "اطلب" فى مفهوم المجتمع المدنى كذلك، أن تتضح للمواطنين مسئوليتهم الخاصة عن المجموع، وأن تطلب منهم سياسة الدولة أن يتفاعل الفرد مع المجموع. فالدولة المفعلة ليست فقط برنامجًا منغلقًا على نفسه بل أكثر من ذلك هى قاعدة ذات مشروع سياسى، تناقش وتجرب تحت مظلتيا العديد من الإجراءات السياسية المختلفة.

4 – متطلبات جديدة تخص وضعية دولة الرفاهية من أجل توازن خلاق بين المجتمع المدنى والدولة وآليات السوق:

حتى مع نجاح عصر شرودر إلى الآن فى مجالات سياسية عدة، فى خلق بداية للإصلاح البنيوى – الضرورى – فقد ظهر أنه لا يمكن كبت المشاكل البنيوية والتحديات التى تواجه نموذج الدولة الاجتماعية الألمانى، ولا يمكن كذلك العودة إلى نظام التأمينات القديمة. وعلى كل حال فى كثير من أنواع الخطاب السياسى يجرى التقليل من شأن تلك المواقف التى تعول على الكبت، والنظر إليها على أنها باعثة على الحيرة، وذلك لكى لا يجرى الطعن فى الروتين المتفق عليه والمحدد بدقة. هذه المواقف تتجمل وتكبت المشاكل إلى حد كبير، كما أنها تهدد كل مناحى دولتنا ذات التأمينات الاجتماعية، ذلك أنه لم يتم بعد البدء فى إصلاح البنية الضرورى، وبالتالى يجب أن تتخذ إجراءات أشد فى المستقبل. يتضح ذلك على سبيل المثال فيما يختص بالمعاشات، وأزمة فرص العمل، أو لدى دراسة تقليص الديون أيضًا، وهو ما يتضح كذلك من خلال المقارنة بالدول الأخرى (قارن هاينتسه وآخرون 1999 وكاوفمان 2002 و2003 وشميد 2002 – **Heinze** etal. 1999, **Kaufmann** 2002/2003 u. **Schmied** 2002).

إن من يبدأ بتنظيم التحول مبكرًا سوف يبقى على نظم ضمان الدولة الاجتماعية! ووجهة النظر هذه بالتحديد ليست فى الأذهان لا لدى أفراد الشعب،

ولا لدى معظم أفراد الصفوة السياسية فى الأحزاب والاتحادات ، فالناس تسترسل فى سيناريوهات التجمل وتتردد فى الأخذ بناصية المشاكل.

ومن المعروف منذ زمن طويل أن الآليات الدفاعية لسياسة سوق العمل، التى تم اتخاذها منذ عقود (بما فيها البيروقراطية الكلاسيكية المعقدة التى تدير أمور البطالة، وليست لديها القدرة على تقليص حجمها بشكل ملحوظ، وتطبيق إصلاحات بنيوية فى سوق العمل لتنظيم التحول فى ألمانيا من المجتمع الصناعى إلى مجتمع تقديم الخدمات على نحو فعال).

إن نظام العمل الألمانى يحتاج إلى إصلاحات مؤسسية شاملة، لكى يرتفع مستوى العمل بشكل عام، وليتم التغلب على تقسيم سوق العمل لصالح مجموعة أشخاص محددين.

يجب أن يكون هدفنا هو قدر أكبر من الصراحة والقدرة على التواؤم، لكى نستطيع أن نقوم برد الفعل المناسب نحو الآليات الاقتصادية والعلمية والفنية الجديدة، ولكى نستفيد من إمكانيات العمل فى مجتمع العلم وتقديم الخدمات الناشئة. فى هذه الحالة فقط يمكن للنمو الاقتصادى أن يؤدى إلى زيادة فرص العمل على نحو مطرد. وإذا تم وضع نظام لخلق فرص العمل يتسم بالشفافية، فلا بد من الربط بين قدر عال من المرونة وتشكيل الضمانات الاجتماعية والقانونية، التى تشجع على خلق فرص العمل. وقد صغنا هذه المطالب فى كتابات عديدة فى عام 1999 (قارن هانتسه / شتريك 2000/2003 ـــ (vgl.**Heinze/Streeck** 2000/2003. وتم تقديمها أيضًا للحكومة الاتحادية فى كتاب مرجعى شامل فى إطار "الاتحاد من أجل العمل" عام 2002 (قارن أيشهورست وآخرون 2002 وكذلك شميد a 2002 a2002 (vgl.- **Eichhorst** et al 2002 sowie **Schmid**2002.

ومن الأمور المهمة جدًا، والتى بإمكاننا أن نتعلمها من الدول الإسكندنافية (مثل الدنمارك) – أن نراعى فى الإصلاحات الناشئة فى سوق العمل القدرة على

التفاعل بين التغيرات في عديد من المجالات السياسية، بتبنى مفهوم التعضيد المتبادل لفوائد سياسات التشغيل.

ولا يمكن تحقيق أقصى طاقات الإصلاح في مجال سياسي، ما دون أن يتوافق مع الإصلاحات في المجالات الأخرى. فسياسة الإصلاح من أجل إتاحة فرص عمل أكثر، تحتاج إلى أساليب منسقة في مجالات سياسية عديدة تستغل وتراعى التأثير المتبادل بين المجالات السياسية كلٍ على حدة. وهكذا تقع خلف التحول السكاني في ألمانيا مشكلة نظام التأمين الاجتماعي الألماني (كنموذج يركز على المكاسب من وراء العمل) التي تتمثل في الاستغلال المحدود لقدرات قوى العمل لدى الأكبر سناً. ويتضح ذلك من خلال الإغراءات التي قدمت على مدى سنوات طويلة في قانون التأمين ضد البطالة، وقانون المعاشات من أجل الخروج إلى المعاش المبكر أي باختصار الخروج المبكر من الحياة العملية. وتظهر المقارنات الدولية أن مستوى تشغيل هذه الفئة يكاد يكون في كل دول العالم أعلى من ألمانيا، وتتطلب النسبة العالية لتشغيل القوى العاملة الأكبر سناً على كل حال أن يتم الحد من إغراءات المعاش المبكر، والإبقاء على رأس المال البشرى للعاملين أثناء الحياة العملية، وأن يتم التوافق مع المتطلبات الجديدة.

ومن خلال المناقشات الحادة حول مد أوقات العمل، يتجلى بوضوح صعوبة تهيئة الدولة الاجتماعية للمستقبل والحفاظ على بناها الأساسية. فكل فئة من فئات المجتمع تدافع بشراسة عن المزايا الاجتماعية التي حصلت عليها يوما ما، وتعتبر أن كل ما يمس هذه المميزات ليس من العدل في شيء.

وتشير هذه الصيحات المنطلقة بسرعة والمطالبة بالعدالة، إلى الصعوبة التي تواجه كل سياسة إصلاحية، وخاصة إذا كانت الإصلاحات التي تتحول إلى "مواقف ربح" لكل طبقات المجتمع، لم تعد ممكنة. ولذا يجب أن يسرى على السياسة أنه : "يجب أن نراعى الإنصاف في توزيع العدالة الاجتماعية" (قارن راولس 1998- vgl.Rawls 1998). وذلك حتى تحظى بالإجماع المجتمعي. ويبقى سؤال: هل

تمثل كل فئات المجتمع الهامة فى عمليات التفاوض بشكل مناسب؟ ألم يكن للفئات المهمشة سابقًا تجمع؟ ألا يبدو أنه قد تم توسيع دائرة غير الممثلين لتشمل فئات من الطبقة الوسطى؟

ومن الواضح أن مؤسسات المصالح الكلاسيكية (الأحزاب والاتحادات) باتت تمثل جماعة من العملاء، تتضاءل شيئًا فشيئًا. فنحن نحتاج هنا إلى أطياف متعددة من ممثلى مصالح المجتمع المدنى. وبالإضافة إلى ذلك يجب أن يتسم التحقيق الملموس للعدالة الاجتماعية بالشفافية والقدرة على تفهمه. إذ يجرى إشعار دولتنا الاجتماعية بأنها لا تحقق العدالة الاجتماعية ليس لأنها تخلق حالة من عدم المساواة المقبولة، ولكن لأن أدغال قواعدها لا يستوعبها المتخصص فضلاً عن المواطن العادى. إن التصور عن العدالة الذى تم تطويره خلال السنوات القليلة الماضية "يمكن أن يسهم فى تحقيق العدالة على المستوى النظرى للعدل فى الدولة الاجتماعية، ولكنه لا يستطيع أن يحشد خلفه ما هو مطلوب لدعمه من أجل الإبقاء عليه وتثبيت دعائمه، لأنه لا يستطيع - إلا بصعوبة - تحديد نطاقه فى تحمل أعباء التضامن، تحديدًا منطقيًا، بسبب تطلعه نحو العالمية. وثانيًا لأنه، ولنفس السبب الأول، ليس لديه المكونات العاطفية القوية لحشد الاستعداد للتضامن. فكيف، ومن أين يحصل على الدعم اللازم للضمانات فى الدولة الاجتماعية، والذى يتجاوز مجرد القبول بها؟ وبصراحة فإن الاستعداد للتضامن من قبل قطاعات عريضة من الشعب، كان ملزمًا وسيظل كذلك، ولا يمكن الاستعاضة عنه بأى تصورات عن العدالة أو إحلالها محله. وقد ازدادت حدة تناول هذه القضية، منذ أن فقد الممثلان التقليديان لحشد التضامن - الأمة والطبقة- ثقلهما السياسى. وكذلك فقد ذابت تدريجيًا فى العقود الأخيرة طبقات ذات قيم اجتماعية عقائدية، كانت فكرة التضامن بالنسبة لها، بمثابة الباعث للحركة ومجالها، وذلك نتيجة للحراك الاجتماعى والإقليمى".

(مونكلر 20001 ، 43 قارن أيضا الإسهامات فى هاينتسه / أولك 2001 وبوتنام 2001 / Münkler 2001:43, vgl. auch die Beiträge in Heinze .(Olk 2001 u. Putnam 2001

إن العدالة والتضامن فى رأيى وجهان لعملة واحدة. فالعدالة هى المبدأ التنظيمى الاجتماعى لمجتمع ما، وتختص بتشكيل المؤسسات التى يقع على عاتقها توزيع الفرص فى الحياة. أما التضامن، على نقيض ذلك، فهو ظاهرة حياتية، أى أنه الإحساس بالترابط الإنسانى فى الجماعة. ويتضمن فى لبه الحق فى الاعتماد على الآخرين والاستعداد للتعاون. التضامن هو القاعدة الحياتية للعدالة، ويحتاج للخبرة المباشرة والإدراك الحسى. والقطاعات التى تستطيع إيصال ذلك الإحساس هى منظمات المجتمع المدنى، خاصة، وذلك بالطبع إلى جانب العائلة وشبكات العلاقات غير الرسمية. إن أحد واجبات الدولة الاجتماعية يتمثل لذلك فى تشجيع إسهامات المواطنين والاعتماد على الذات وشبكات العلاقات غير الرسمية، وبالطبع أيضا دعم العائلة بكل مظاهر وجودها المتعددة.

وعلى كل حال فإن التضامن يقع تحت طائلة عمليات تحول عميقة ويعانى من أزمة، فقد فُقدت – حتى هنا – نقاط علاقاته وارتباطاته الاجتماعية. ولذلك فإن التضامن التقليدى للعمال يعانى أزمة لأن الكثيرين يرون بوضوح أنه ليس هناك من يدعون "العاملين"، ولكن هناك نمو للمتغيرات ومصالح واضحة مختلفة عن بعضها البعض.

5- خاتمة:

لقد عرفت الأفكار التنظيرية حول المجتمع المدنى طريقها إلى ساحات اتخاذ القرار السياسى، وذلك إذا تمسكنا بالبيانات الرسمية للحكومة الاتحادية. ولكن من الصعب فى ألمانيا الآن، كما كان فى السابق، إيجاد ترابط فعال بين توصيف

المواقف ذات الصيغة التنظيرية فى المجتمع وبين حلول المشكلات السياسية الملموسة.وفى أحيان قليلة فقط يمكننا الحديث عن منظرى المشاكل، وواضعي الحلول لها.

وبالتزامن مع عدم تجانس الجمهورية الاتحادية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية، لم تصبح مشاكل التواصل بين وسائل الإعلام والعلم والسياسة أكثر بساطة. وعلى كل حال فقد احتل الخبراء العلميون مكانة مهمة فى عملية إصلاح الدولة الاجتماعية (وذلك من خلال اللجان العلمية المختلفة). ونتيجة للنشاطات المختلفة فى "موقع البناء" للدولة الاجتماعية فقد انفتح المجال أمام تقديم المشورة السياسية بشكل علمى. ولكن تعدد لجان الخبراء وندرة الإبداع السياسى فى نفس الوقت، يشيران إلى خطورة أن تفقد تلك الإستراتيجية السياسية القوة الموجهة لها. أما العلوم الاجتماعية التى تحل المشاكل لصالح الجماعة، فهى تعانى من أزمات فى ألمانيا حاليًا، وذلك لأن معظم الناشطين فى الأحزاب على ما يبدو لا يريدون أن يحلوا إلا مشاكل تخص الحافظة على قاعدة نفوذهم (قارن أيضًا ماينتس / شتريك .(vgl. auch **Mayntz / Streeck** 2003 – 2003

مجالات التطور التقليدية تتغير ببطء إذن حيث زادت سرعة الإصلاح فى ألمانيا بشكل متواضع رغم تغير الحكومة، ولقد أظهرت نتائج الانتخابات فى الأشهر الأخيرة للحزب الديموقراطى الاجتماعى (بمعنى آخر منذ بداية 2002) صعوبة إصلاح الدولة الاجتماعية الألمانية الكلاسيكية بكل ميزاتها المؤسسية وتشابكاتها.

إن تركيز كثير من الناشطين المؤثرين على منطق التنظيم الخاص بكل منهم، والذى يكون انتقائيًا بشكل كبير، ليو المسئول عن امتصاص قدرات رأس المال الاجتماعى والميل إلى الركود السياسى والتخوفات لدى المواطنين. وتتمثل المؤشرات الميدانية على ذلك فى، التراجع الكثيف لأعداد أعضاء المؤسسات السياسية الكبرى (مثل الأحزاب أوالنقابات أوالاتحادات)، وكذلك عدم المشاركة

المتزايد فى الانتخابات. وبالتحديد لأن الثقة قيمة غالية جدًا فى توجيه التحول الاجتماعى، ولأنه من الملحوظ ظهور شروخ ومظاهر اغتراب تجاه المؤسسات المركزية للحياة الاقتصادية والسياسية، فيجب إذن أن يتم إعادة التوجيه حتى فى مصلحة الناشطين المستقرين. وعلى كل حال يكاد لا يوجد لذلك حتى الآن ما يضرب به المثل، وفى مقابل ذلك، هناك فى العديد من المنظمات، شرخ بين "الأصالة" من ناحية و"المعاصرة" من ناحية أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن يضع في الحسبان المصالح الخاصة للناشطين السياسيين والاجتماعيين، والتى تمتد من مؤسسات الدولة عبر الاتحادات حتى المنظمات المهنية، وهي تلك التى – حسب كل الخبرات السابقة – تقف حجر عثرة أمام عمليات تغيير البنى.

"إن المؤسسات الاجتماعية فى الدولة متثاقلة ومتشبثة بمواقعها. ويسرى ذلك على وجه الخصوص على نظم المعاشات لدولة الرفاهية العالمية. ولكن أيضًا يجب ألا يساء تفسير اتباع تلك الحركات الإصلاحية الظاهر، لطريق ما، على أنه تحديد للبنية يجعل من إعادة التوجيه تلك مسألة مستحيلة. لأنه، على المدى المتوسط، يجب على الفكر المؤسسى للدولة الاجتماعية التى تُفعّل، وتتجه بشكل أكبر نحو العالمية، وذات التمويل الموجه، أن تدعم هذا التحديد بشكل أكبر مما يسمح به الفكر المعيارى والاقتصادى، والسياسى للمؤسسات الأنجلوساكسونية الانتقائية، والتى تختبر مدى فقر المواطن، وكذلك مؤسسات التأمين التى تحافظ على الأوضاع فى رأسمالية الرفاهية العالمية" (ميركل 2001 ص 19 – قارن أيضًا الإسهامات فى شتاينماير / ماخينج 2004 Merkel 2001:19 und vgl. auch (die Beiträge in Steinmeier / Maching 2004.

ولذا يجب أن نقر بأن: مشاكل وتحديات دولة الرفاهية الألمانية يمكن حلها، ولكن يجب أن تُبعد السياسات الحكومية إصلاحاتها عن تأثير مصالح الأحزاب

الاجتماعية، وأن تحقق إستراتيجية مؤثرة لحشد الإجماع، ولتفعيل ناشطى المجتمع المدنى لكى تحقق النجاح أخيرًا، بعد فترة من الدعوة إلى الإصلاح.

قائمة المراجع:

Beck, U. (Hg.) (2000): Die Zukunft von Arbeit und Demokratie, Frankfurt.

Bude, H. (2003): Koloss auf tönernen Füßen, in: Berliner Republik H. 5/03, S. 23ff.

Dettling, W. (2003): Die Debatte hat begonnen, in: Berliner Republik H. 5/03, S. 27ff.

Egle, C./Ostheim, T./Zohlnhöfer, R. (Hg.) (2003): Das rot-grüne Projekt, Wiesbaden.

Eichhorst, W./Profit, S./Thode, E. et al (2001): Benchmarking Deutschland: Arbeitsmarkt und Beschäftigung, Berlin/Heidelberg.

Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.) (2004): Die neue SPD, Bonn.

Giddens, A. (1999): Der dritte Weg, Frankfurt

Giddens, A. (2001): Die Frage der sozialen Ungleichheit, Frankfurt.

Gohr, A./Seeleib-Kaiser, M. (Hg.) (2003): Sozial – uns Wirtschaftspolitik unter Rot-Grün, Wiesbaden.

Heinze, R.G. (1998): Die blockierte Gesellschaft, Wiesbaden.

Heinze, R.G. (2002): Die Berliner Räterepublik. Viel Rat – wenig Tat? Wiesbaden.

Heinze, R.G./Olk, T. (Hg.) (2001): Bürg Heinze, R.G.rengagement in Deutschland. Bestandaufnahme und Perspektiven, Opladen.

Heinze, R.G./Streeck, W. (2000): Institutionelle Modernisierung und Öffnung des Arbeitsmarktes: Für eine neue Beschöftigungspolitik, in: J. Kocka/ C. Offe (Hg.), Geschichte und Zukunft der Arbeit, Frankfurt/New York, S. 234ff.

Heinze, R.G./Streeck, W. (2003): Optionen für den Einstieg in den Arbeitsmarkt oder: Ein Lehrstück für einen gescheiterten Politikwecksel, Vierteljahreshefte für Wirtschaftsforschung H. 1, S. 25ff.

Heinze, R.G./Schmid, J./Strünck, C. (1999): Vom Wohlfahrtsstaat zum Wettbewerbsstaat, Opladen.

Jann, W./Schmid, G. (Hg.) (2004): Eins zu eins? Eine Zwischenbilanz der Hartz-Reformen am Arbeitsmarkt, Berlin.

Kaufmann, F. X. (1997): Herausforderungen des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt.

Kaufmann, F. X. (2003): Varianten des Wohlfahrtsstaats, Frankfurt.

Mayntz, R./Streeck, W. (Hg.) (2003): Die Reformierbarkeit der Demokratie, Frankfurt/New York.

Mayntz, R./Streeck, W (2003): Die Reformatierbarkeit der Demokratie: Innovationen und Blockaden, in: dies. (Hg.), a.a.O., S.9ff.

Putnam, R. D. (Hg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn, Gütersloh.

Rascke, J. (2001): Die Zukunft der Volksparteien erklärt sich aus ihrer Vergangenheit, in: M. Machnig/H.-P. Bartels (Hg.), Der rasende Tanker, Göttingen, S. 14ff.

Rawls, J. (1998): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt.

Schmid, J. (2002): Wohlfahrtsstaaten im Vergleich, 2. Aufl. Opladen.

Schmid, G. (2002a): Wege in eine neue Vollbeschäftigung, Frankfurt/New York.

Steingart, G. (2004): Deutschland. Der Abstieg eines Superstars, München.

Steinmeier, F.-W. (2001): Konsens und Führung, in: F. Müntefering/M. Machnig (Hg.), Sicherheit im Wandel, Berlin, S. 263ff.

Steinmeier, F.-W./ Machnig, M. (Hg.) (2004): Made in Germany 21, Hamburg.

Streeck, W. (2000): Die Bürgergesellschaft als Lernzielkatalog, in: Die Mitbestimmung, H. 6, S. 28ff.

Strünck, C. (2003): Mit Sicherheit flexibel? Chancen und Risiken neuer Beschäftigungsverhältnisse, Bonn.

المجتمـــع المدنـــى والإشكاليات الاجتماعية

آدريـــان راينـــــرت

أولاً: ما المجتمع المدنــــــى؟

أضحى مصطلح المجتمع المدنى بمثابة اتفاق الأضداد (**Coincidentia Oppositorum**) أو القاسم المشترك بين جميع الاتجاهات السياسية المتباينة. وسواء كان ذلك الاتجاه هو الليبرالية الجديدة أو مذهب الجماعية أو التضامن الجماعى ، وسواء أكان يساريًا أو يمينيًا، فإننا جميعًا نأمل فى وجود مجتمع مدنى فعّال، بغض النظر عن اتجاهاتنا الفكرية أو توجهاتنا الانتخابية. وإن كان يتوارى خلف هذا المصطلح معانٍ ومضامين كاملة الاختلاف.

ويعود تاريخ أول إصدار عن "المجتمع المدنى" إلى عام 1767، وكان من تأليف القسيس الإسكتلندى والفيلسوف الأخلاقى آدم فيرجسون، وهو: " مقالة عن تاريخ المجتمع المدنى " **(Essay on the History of Civil Society)** يتحدث عن المجتمع المدنى بصفته اتجاها فكريًا منشودًا ينبغى أن يتخلل المجتمع، وأن يتوغل فى جميع جوانبه.

بعد ذلك بنحو ثلاثة أرباع القرن كان أليكسس دى توكفيل **(Alexis de Tocqueville)** أول من أشار فى كتابه الشهير "عن الديمقراطية فى أمريكا" إلى أهمية التداعيات الحرة لترابط المجتمع وتطور الديمقراطية.

أما القيمة الكبيرة التى يحظى بها مصطلح المجتمع المدنى اليوم، فتعود إلى حركات التحرير والديمقراطية فى أوربا الشرقية منذ ميثاق عام 77. وأصبح المصطلح الرئيسى للمساعى المناهضة للديكتاتورية، ولإنهاء الوصاية التى

تمارسها الدول على الشعوب، والعمل على إيجاد مساحات جديدة من الحريات لمنظمات المجتمع الذاتية. ولقد كانت قصص النجاح التى حققتها الحركات الشعبية فى دول أوربا الشرقية، وخاصة فى جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، فى نهاية الثمانينيات دليلاً واضحًا على ما يمكن أن يحققه العمل المجتمعى والجمعيات المدنية من إنجاز ونجاح سياسى.

وعلى الرغم من أن الظروف التى كانت تحيط بانطلاق الحركات فى ذلك الوقت كانت مختلفة تمامًا، كما أنه لا يمكن نقل تلك التجارب التى مرت بها دول أوربا الشرقية مباشرة إلى دول أخرى - فقد كان إعادة اكتشاف هذا المصطلح مصدر إلهام للخطابات الاجتماعية والخطابات السياسية الاجتماعية فى الدول الغربية. وقد ارتبط بهذا المصطلح مضمونان مختلفان عن بعضهما تمام الاختلاف (قارن دوبييل **Dubiel 2001**).

الرؤية المستقبلية والحاضر

ويعبر مصطلح المجتمع المدنى من ناحية عن الرؤية المستقبلية، لمجتمع فعال يشارك جزء كبير من مواطنيه فى الحياة السياسية ويشترك فى تحمل المسئولية، ويمارس عملية التضامن.

ويشبه هذا التعريف كثيرًا من أفكار النزعة التضامنية (مذهب الجماعية **Communitarism**) الذى نشأ بوجه خاص فى الولايات المتحدة الأمريكية، ويرى حدوث خلل فى التوازن بين الحقوق الفردية والالتزامات الاجتماعية، وضرورة قيام المواطنين والمواطنات بتطوير قدر أكبر من روح الجماعة وتحمُّل قدر أكبر من المسئولية تجاه المجتمع.

ومن ناحية أخرى يستخدم مصطلح المجتمع المدنى فى ألمانيا على وجه الخصوص كمصطلح جامع لكل الأنشطة الاجتماعية. ونجد لهذا الاستخدام اللغوى علاقة وثيقة بمصطلحات، مثل: المواطنة الفعّالة، والمنظمات غير الحكومية أو المنظمات غير الربحية، وفى بعض الأحيان مع مصطلح القطاع الثالث.

ويمكن الجمع والتوفيق بين كلا التفسيرين لهذا المصطلح – أي" الرؤية المستقبلية "، وكذلك " القيام على التجربة "، إذا ما ثبت وجود المجتمع المدنى، بالفعل من ناحية، ووجود أمل فى انتشار رؤية مستقبلية له تعمل على تعظيمه وتقوية دوره فى المستقبل من ناحية أخرى. وهذان التصوران يشيران – وهنا تكتمل الدائرة وتصل لأصولها عند فيرجسون – إلى أن المجتمع المدنى يرتكز على وجهات نظر أساسية، يمكن التعبير عنها بمصطلحات " روح الجماعة public spirit" و " الجرأة الأدبية " و " التضامن".

تعـــريف

ويمكن فهم المجتمع المدنى عند أخذ المعانى الثلاثة المذكورة فى الاعتبار – الرؤية المستقبلية ، الواقع، الاتجاه الفكرى – فيما يلى بأنه أحد أوجه التنظيم الذاتى المجتمعى، أو بمعنى أدق بأنه التنظيم الذاتى الديمقراطى المجتمعى مستقلاً عن الدولة وخارج نطاق السوق (قارن www.buergergesellschaft.de).

وإضافة صفة "ديمقراطى" أمر ضرورى لوجود قوالب وأشكال من التنظيم الذاتى البعيدة كل البعد عن الديمقراطية. ويندرج تحتها كل أنواع العنصرية والتطرف والتمييز والاستعداد لاستخدام العنف والإجرام. ومن لا يعترف بالحقوق الأساسية للإنسان والمواطنين لا يعتبر جزءًا من المجتمع المدنى.

وتعبير " مجتمعى" يعنى أنها ليست أنشطة شخصية بل عمل والتزام عام، بتعبير آخر: دعوات الجيران لحضور حفلات عيد الميلاد، وإن كانت تعبر عن الحب والمودة ، لا تمتُ بأى صلة لمصطلح المجتمع المدني، فى حين أن تنظيم

أنشطة تقديم الدعم للجيران فى الحى السكنى أو إعداد حفل بالشارع مرتبط كل الارتباط بهذا المصطلح.

كذلك فإن الاهتمام بمراعاة شئون العائلة أو رعاية الأقارب لا يندرج تحته. وهذا الفصل لا يعنى بالطبع التقليل من شأن قيمة الأسرة بالنسبة للمجتمع والديمقراطية، ولا التهوين من الأهمية العظيمة التى تمثلها شبكة العلاقات الشخصية بين الأفراد للعناية بالأقارب الذين يحتاجون للتمريض والرعاية. ولكنها تشير بالأحرى إلى أن الأسرة تندرج تحت نطاق الحياة الشخصية وليست العامة. أما المنظمات التى تعمل على رعاية مصالح الأسرة فى المجتمع فهى بالطبع جزء من المجتمع المدنى.

فالمجتمع المدنى ليس حالة معينة أو مجموعة يمكن فصلها عن الآخرين، بقدر ما هو عملية متواصلة. ويعتمد المجتمع المدنى على مواقف أساسية يمكن التعبير عنها بمصطلحات "روح الجماعة"، و"الجرأة الأدبية"، و "التضامن".

تقديرات متباينة لتطور المجتمع المدنى:

يجب التعامل بكثير من الحذر مع التصريحات العامة حول تطور المجتمع المدنى. ولا يمكن الأخذ بشكل أساسى فى الوصول إلى الاستنتاجات الخاصة بالسلوك الفعلى على الأساليب التى تعتمد فى بياناتها على استطلاعات الرأي، بل يبدو أنه أمر متعلق بتزامن لتطورات مختلفة.

- اختلافات جنسية وإقليمية:

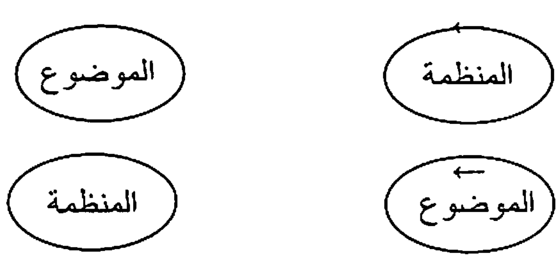
هناك اتفاق عام على وجود اختلافات فى نمط العمل الاجتماعى بين النساء والرجال. فبينما ما زال " العمل الشرفى السياسى"، مثل: مجالس إدارة الجمعيات والعمل بها، حكرًا على الرجال، تقوم النساء حتى اليوم بأغلب الأعمال التى تستغرق وقتًا طويلاً مثل أعمال التمريض والرعاية (قارن دوشيلايت 2000

Duscheleit)، بالإضافة إلى وجود اختلافات إقليمية كبيرة، خاصة بين المدن الكبرى من ناحية، والتجمعات الصغيرة أو المناطق الريفية من ناحية أخرى.

- العمل الاجتماعى يتميز ويتخصص

يضاف إلى هذه الفروق " التقليدية " متغيرات جديدة، واتجاهات للتمييز، التى من شأنها أن تعطى صورة عظيمة التباين والتفاوت. لذا تشكو كثير من المنظمات والجمعيات العريقة من تراجع أنشطتها أو إعداد أعضائها أو النقص فى الكوادر الشابة، وخاصة فى حالة قبول التزامات دائمة. ومن اللافت للنظر هنا أن العناصر التى تبدو – عند التأمل الظاهرى لها – مؤيدة وداعِمة للعمل الاجتماعى مثل ارتفاع مستوى الثقافة، وعامل التوفر الأكبر للوقت، كان يجب أن تؤدى إلى تأثير عكسى تماما. لكن على الجانب الآخر نرى بوضوح تزايد أنشطة العمل المدنى فى مختلف نواحى المجتمع. ويعتبر نطاق الصحة والبيئة من الأمثلة الواضحة على ذلك حيث توجد اليوم المجموعات المنتشرة انتشارًا واسعًا، والتى تعمل بنشاط بالغ، نجد لها تجمعات فى كل مكان وفى جميع أنحاء البلاد وخاصة بالنسبة لعدد كبير من الموضوعات التى يجهلها الكثيرون. وهذا التطور آخذ فى التزايد.

مداخل العمل المدنى:



• قوالب جديدة لأنشطة العمل المدنى

وقد حدثت تغييرات جذرية الآن فى أشكال وقوالب العمل التطوعى، حيث ظهرت إلى جانب الأعمال التقليدية فى إطار الجمعيات والاتحادات الثابتة أشكال وقوالب جديدة للعمل الذاتى المنظم فى شكل مبادرات المواطنين، ومجموعات الدعم الذاتى، ومنظمات دعم الضحايا أو غيرها من الأنظمة والشبكات الأخرى للمتعاطفين معهم. وكثيرًا ما يكون التأثر الشخصى، أو التعرض للأزمات، أو الظلم، هى العوامل المباشرة المُسببة لهذا العمل أو النشاط.

ومن السمات المميزة للعمل أو النشاط التطوعى:

أ) التمييز حسب الموضوع: الشخص (سواء الرجل أو المرأة) لا يريد الارتباط بعمل عام وإنما بمشروع معين. كذلك الطبيعة المؤقتة للعمل: الشخص (الرجل أو المرأة) لا يضطر للالتزام بهذا الارتباط مدى الحياة، بل يستطيع إنهاءه فى أى وقت.

ب) المجموعات ذات الأعداد المحدودة، التى تسمح على الجانب الأول بظهور الشعور الجماعى، وإن كانت تختلف عن المنظمات الكبرى، فى أنها تمنح المشاركين بها الشعور بقيمة العمل الذى يقدمه كل شخص سواء كان رجلاً أو امرأة، وبالحاجة الماسة لشخصه، وبألفاظ أخرى: قدرة المرء على أن يكون مؤثرًا.

• تزامن الدوافع المختلفة:

فى نفس الوقت برزت إلى جانب الدوافع التقليدية للعمل المدنى، مثل: "أداء الواجب"، و"المساعدة"، ودوافع جديدة، مثل: "الرغبة فى العمل الخلاّق "، و" تحقيق الذات". فالعمل التطوعى لا يعنى فقط أداء الواجب النابع من الحب للغير والإيثار، بل يهدف أيضًا إلى التعبير عن الاتجاهات والاهتمامات الشخصية. فالارتباط الشخصى واستقلالية العمل أصبحا من النقاط الهامة فى مجال العمل هذا.

الاتجاه الجديد يسير قدمًا:

وقد أثبتت الدراسة المعروفة باسم " دراسة جايسلنجن " (قارن وزارة العمل والصحة والنظام الاجتماعى بولاية بادن ڤورتمبرج، 1995) بوضوح، أن الدوافع الجديدة لا تحل محل الدوافع القديمة، بل إن مجموعات الدوافع المختلفة تتداخل بالتزامن. والأدلة المتعددة تشير إلى أن الاتجاه إلى الدوافع الجديدة سوف يستمر فى تزايده، لشيوعها وانتشارها فى نفس الوقت، بدرجة أكبر بين أفراد الجيل القادم.

وقد كشفت دراسة شيل للشباب التى أجريت فى عام 1997، أن استعداد الشباب للعمل الاجتماعى مازال كبيرًا، لكن هؤلاء الشباب الذين يودون الاشتراك فى هذا العمل، يرون أن الدوافع على غرار " لابد أن أشترك فى تقرير ما أقوم به"، و" أريد أن يستفيدوا من قدراتى الخاصة "، و " يجب تحقيق الهدف بأسلوب مناسب" – تمثل قيمة كبيرة وخاصة بالنسبة لهم. (رابطة عمل الشباب لشركة شيل ألمانيا، 1997).وبالإضافة إلى ذلك يُسهِّل التنظيم حسب الموقف الراهن التكيف مع سرعة تغير الموضوعات وتعاقبها.

تدويل المجتمع المدنى:

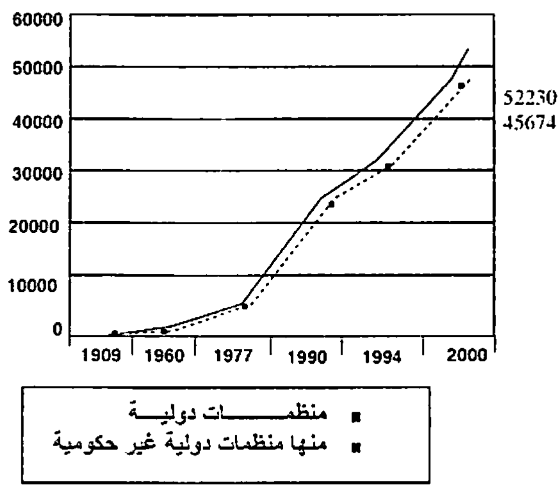
ويعد تدويل المجتمع المدنى من التطورات البارزة والجديرة بالملاحظة فى الأعوام الماضية. حيث قد بلغ عدد المنظمات الدولية المذكورة فى الكتاب السنوى للمنظمات الدولية فى عام 2000 اثنين وخمسين ألف ومائتين وثلاثين (52230) منظمة دولية على الأقل. وقد تضاعف هذا العدد خلال العقد الماضى، فى حين كانت لا تتعدى 213 منظمة فى أول إحصاء لها عام 1909. وتكتسب أى منظمة صفة "المنظمة الدولية" إن كانت لها فروع فى ثلاث دول مختلفة على الأقل، وأن تكون مستقلة وتتمتع بطابع الاستمرارية.

وقد كانت هناك 6556 منظمة منها ذات طابع رسمى دولى (منظمة دولية حكومية IGO). وهذا يعنى أنه عند خصم هذا العدد من إجمالى المنظمات تتبقى 45674 منظمة غير حكومية دولية مسجلة (NGO) ، فضلا عن العدد الكبير من المنظمات غير المسجلة أو شبكات العمل غير الرسمية أو المرهونة بوضع معين.

ولا تعد هذه الأرقام وحدها مقياسًا للتدويل المتزايد للمجتمع المدنى ، بل تظهر فى الأنشطة الدولية المتعددة، والعمل التضامنى الواعى فى الحياة اليومية – كالعمل من أجل المضطهدين سياسيًا، وعنصريًا، وعرقيًا، وبسبب الجنس، والعمل من أجل حماية المناخ، ومن أجل نظام اقتصادى عالمى أكثر عدالة، وكذلك فى قيام المستهلكين بمقاطعة القائمين بانتهاك حقوق الإنسان وكذلك بكونهم ضد عمالة الأطفال، وتدمير البيئة إلخ. وقد أسهم الإنترنت بدور كبير فى تسهيل قيام هذه الشبكة والتواصل والاتصال بين أعضائها.

عدد المنظمات الدولية

طبقًا لاتحاد المنظمات الدولية (Union of International Associations, www.uis.org)



أوجـــه النقـــــد:

إن تطور العمل فى المجتمع المدنى لا يعطى أى مبرر للتشاؤم العام (تحت شعار: "قديما كان كل شيء أفضل") وإن كان ذلك لا يمنع وجود بعض أوجه النقد، ومن الأمثلة على ذلك:

على الرغم من وجود عدد كبير من الناشطين فى مجال العمل المدنى فإن الدراسات الأكثر تفاؤلاً تؤكد، أنه يقابلهم أعداد تفوقهم كثيرًا من غير الناشطين فى هذا المجال. فهناك أقلية من الناشطين بفاعلية وأعداد هائلة من غير الفاعلين. وبمقارنة الوقت الذى يقضيه المواطنون بمجتمعنا، فى الأنشطة الترفيهية الاستهلاكية، واستخدام وسائل الإعلام، هو وقت تغلب عليه التسلية واللهو وحب المغامرة، بالوقت الذى يمضونه فى العمل المجتمعى المدنى سنجد أنه قليل جدًا، وفى حالة تناقص دائم.

وإلى جانب العمل الاجتماعى " الرائع" الذى يحظى بتقدير الجميع من أجل المجتمع والصالح العام لا نستطيع أن ننكر انتشار الأنانية والاستئثار بالمصالح الخاصة. وكذلك وجود المبادرات الشهيرة والمنظمات المعروفة للحفاظ على الممتلكات أو طبقًا لمبدأ سانت فلوريان[1].

ويبدو أن هناك جوانب سلبية كثيرة خاصة فيما يتعلق بإرساء قاعدة الاتجاه الأساسى للمجتمع المدنى فى الحياة اليومية. وقد توقع طبيب نفس الأطفال والشباب الشهير: راينهارت ليمب "Reinhart Lempp" (1996) منذ عدة سنوات أن جمهورية ألمانيا الاتحادية فى طريقها لأن تصير " مجتمعًا انطوائيًا ". ويشكو ليمب من تزايد "اللامبالاة غير المقصودة" وفقدان الشعور بمعنى التضامن فى حياتنا اليومية، ويبرهن على ذلك بالعديد من الأمثلة التى تدعو للتفكير والتأمل. فقد

---

(1) هو مبدأ نقل وإزاحة التهديدات أو المخاطر إلى الغير بدلاً من مواجهتها والعمل على إيجاد حل لها. (إضافة المترجم).

بدأنا نفقد القدرة على الشعور بمعاناة الآخرين والاضطلاع بمسئولياتنا تجاههم، إن لم يتخذ المجتمع تدابير وإستراتيجيات مضادة مناسبة.

وهناك الكثيرون ممن يستطيعون تأكيد هذه النتيجة اعتماذا على التجارب التى مروا بها وعايشوها بأنفسهم. ولا أريد أن أناقش فى هذا الموضع فكرة إن كان الشعب الألمانى اليوم أكثر أنانية عن ذى قبل – فهذا أمر قابل للجدل إذا ما ألقينا نظرة على التاريخ الألمانى الحديث – وعما إذا كانت هناك عملية تجميل لصورة الماضى. وإن كنت أعتقد بوجود أطر اجتماعية عامة تؤثر سلبا على تطور معانى التضامن وروح المواطنة.

ثانيًا: صعوبة التضامن أو الإشكاليات الاجتماعية

ولا ينبغي أن نعتبر أن السعي لتحقيق أقصى قدر من المنفعة الشخصية مُنافٍ لتحقيق المصلحة الاجتماعية في كل الأحوال فقد أثبتت ذلك تجارب الحياة اليومية التي سجلتها علميًا بحوث الإيثار وحب الغير وعلم نفس المساعدة، مدى التأثير الإيجابى للعمل من أجل الآخرين، مع الشعور بالارتياح وزيادة تقدير الفرد لذاته (قارن مثلاً هانت "Hunt" 1992، ڤوتنو "Wuthnow" 1991).

أربعة دوافع للعمل الجماعى:

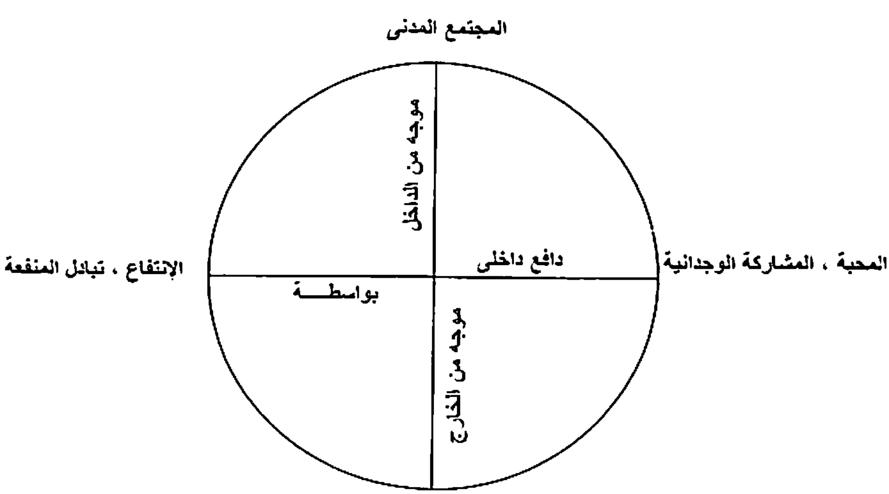
وهناك أيضا بلا شك بعض المواقف التى يكون فيها – ولو مؤقتا – التعاقب المباشر للمنفعة الشخصية فى حالة صراع مع مصالح الجماعة أو احتياجات الآخرين. كما توجد على الأقل أربعة دوافع هامة تجعل الأفراد يسلكون هذا السلوك الموجه للتضافر المجتمعى، وهي : أ) المحبة والمشاركة الوجدانية ، ب) القواعد والمعايير، ج) المعتقدات الأخلاقية والقيم، د) النفعية ومبدأ تبادل المنفعة.

أ) المحبة والمشاركة الوجدانية:

إن أهم وأنبل دافع هو الإيثار (أى حب الغير)، والتعاطف، أو المشاركة الوجدانية. بيد أنه لا يخفى أن الحب والمودة مشاعر شخصية جدًا، لا تخضع للأوامر، أو يمكن تخطيطها اجتماعيًا بأى شكل من الأشكال. كما أن عدد الأشخاص الذين نكن ناحيتهم مثل هذه المشاعر الشخصية العميقة عدد محدود بالطبع. أما الغالبية الباقية فلابد أن نتعامل معها – كما قال عالم الاجتماع جورج زيمّل (Georg Simmel) مرة – "بتشبع" عاطفي.

وهناك بلا ريب أطر اجتماعية عامة تضر بتطور مشاعر الدفء المتبادلة، وأخرى تساعد على تنميتها. وتوفير الوقت للعمل الأسرى مثلاً يمكن أن يكون أحد أشكال الإسهام العملى لتنمية مثل هذه المشاعر.

دوافع العمل الاجتماعى



ب) القواعـــد والمعايير:

الدافع المثالى الثانى للسلوك المؤيد للمشاركة المجتمعية، يكمن فى اتباع القواعد التى وضعها المجتمع سلفًا. وهى قواعد تمتد من الإلزام القانونى المباشر (مثل الخدمة العسكرية.. إلخ) إلى المعايير والأعراف المتفق عليها، والتى يجب الإلتزام بها لتجنب التعرض للعقوبات السلبية أو العزلة عن المجتمع.

وبغض النظر عن الاعتراضات الأخلاقية الجوهرية، وتلك المرتبطة بنظرية الديمقراطية، فإن التجربة التاريخية تبين أنه لا يمكن بناء النظام الاجتماعى على أساس من الإجراءات الجبرية أو القهرية. فالإجبار أو القهر لا يهدم الإنسانية ومتع الحياة فحسب، بل يجعل المجتمع فاقدا للمرونة المطلوبة من أجل التكيف مع المتغيرات المختلفة والتفاعل مع التحديات الجديدة. لذا يجب أن تبقى الإجراءات الجبرية هى الاستثناء فى الدولة الديمقراطية أى الوسيلة الأخيرة. لكن المعايير والأعراف القديمة التى لا تناسب روح العصر يمكن أن تشكل أيضًا عائقًا بالنسبة للخطوات الهامة على طريق التطور.

جـــ) المعتقدات الأخلاقية والقيم:

لذا فإن الأكثر تأثيرًا، والمطلوب من وجهة النظر الديمقراطية، هو أن يكون السلوك الداعم للمجتمع مبنيًا على أساس من المعتقدات الأخلاقية والقيم، أو ناشئًا عن الاقتناع بأهميته لاستمرار وجود المجتمع ككل. فلا يستطيع أى مجتمع من المجتمعات أن يظل قائمًا دون وجود قاعدة مشتركة من القيم.

لكن من المدهش أن العديد من الأبحاث التى أجريت على الآراء ووجهات النظر، تبين أن قيم المجتمع التقليدية ما زالت تحظى بقيمة عظيمة بين أفراد الجيل الجديد بصفة خاصة. على الرغم من ذلك يبدو – كما أشرت فى البداية – أن واقع الحياة اليومية فى بلادنا، لا يتفق مع هذه الصورة تمامًا. ويمكن صياغة ذلك

باختصار كالآتى: الكل يتمنى وجود العمل الجماعى المشترك، لكن لا أحد يريد أن يبادر بالخطوة الأولى.

د) الانتفاع وتبادل المنفعة:

لكى تصبح المعتقدات والقيم الأخلاقية ذات أهمية سلوكية، ينبغى أن تتضح الفائدة من اتباعها. بتعبير آخر: يجب أن يتضح للمشاركين أن سلوكهم أو تخليهم عن سلوك معين يصبح نافعًا وذا آثار إيجابية على المحصلة الإجمالية. وغالبًا لا يتحقق ذلك إلا باشتراك الآخرين بإسهام مناسب أيضا، وإلا سيكون الصادق هو الأحمق. لكن ذلك يتطلب معرفة جيدة بسلوك الآخرين أو القدرة على الثقة بهم بالقدر الكافى بناء على التجارب السابقة.

معضلة السجينين:

فى هذه القصة يظهر الصراع التقليدى بين الاختيارات العقلانية الفردية والجماعية، وهو ما يعرف بالإشكاليات أو المآزق الاجتماعية. وتتضح صعوبة هذا الموقف فيما يعرف بمأزق أو معضلة السجينيْن ، وهى عبارة عن لعبة نظرية لتجربة ذهنية شهيرة.

وفى الشكل المبسط لهذه التجربة يتم اختيار الموقف الذى يعرض فيه لصان قاما بسرقة بنك على القاضى ، ولكن كل منهما على حدة. ولعدم توفر الأدلة سيكون الحكم الوحيد الممكن هو السجن لمدة سنة واحدة بتهمة حيازة السلاح بدون تصريح إن لم يعترف أحدهما بالتهمة . وهنا يلجأ القاضى إلى حيلة معينة، حيث يعرض على كل من المتهميْن على حدة، ودون أن يستطيعا التشاور فيما بينهما الخيار التالى: فى حالة اعتراف أحدهما بالتهمة وعدم اعتراف الآخر، فسوف يفرج عمن اعترف ، أما السجين الآخر فسيحكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات. أما فى

حالة اعتراف كل فرد منهما فسوف يتم الحكم على كليهما بالسجن لمدة خمس سنوات. وفى حال إنكارهما التهمة يبقى الحكم بالسجن لمدة عام لكل منهما.

وقد تم تمثيل قصة مأزق السجينيْن فى صور وأشكال كثيرة ومتعددة تم تحليلها. وفى أغلب الأحوال كانت النتيجة غير مثالية للطرفين المشتركين. فخشية كل منهما من اعتراف الآخر يؤدى إلى ميل المتهمين إلى الاعتراف بالجريمة. وفى حالة جمع فترات السجن لكلا السجينين نجد أنها تبلغ 10 سنوات. أما فى حالة إنكارهما التهمة فإن ذلك يعنى إجمالى مدة سجن تبلغ سنتين فقط للاثنين معًا.

	المتهم " أ "	
	ينكر	يعترف
المتهم " ب "		
ينكر	1 + 1	0 + 10
يعترف	10 + 0	5 + 5

ومعضلة السجينيْن هى أبرز مثال يدل على علاقة التوتر السائدة بين القرارات العقلانية الفردية والجماعية. فللوهلة الأولى يبدو السلوك الأنانى هو الأفضل من وجهة النظر الفردية. أما إذا سلك الجميع هذا السلوك الأنانى فإن المصلحة الفردية تنقلب إلى الضد.

الإشكاليات أوالمآزق الاجتماعية:

والمواقف الحاسمة مثلما هو الحال فى مأزق السجينيْن موجودة بالفعل فى مجتمعنا وبصور متعددة. ومثال على ذلك هو التعامل مع ما يسمى بالملكية الجماعية (قارن أولسون 1968)، والأملاك الجماعية هى تلك التى لا يمكن منع استفادة الآخرين بها كالهواء النقى مثلاً. ومن وجهة النظر الأنانية المحضة لا يعتبر الاشتراك فى توفيرها بطريقة فعالة أمرًا ذا مغزى أو مفيدًا، مثل عدم استخدام السيارة الخاصة للإسهام فى توفير هواء نقى. فمن ناحية سيكون – وهكذا نبرر مثل هذه التصرفات غالبًا أمام أنفسنا – إسهامنا فى توفيرهواء نقى إسهامًا هامشيًّا، ما دام الآخرون لا يسلكون جميعًا نفس السلوك، ومن ناحية أخرى سوف نستفيد كلنا من نقاء الهواء حتى لو لم نشترك فى الإجراءات التى تؤدى إلى تنقيته من الملوثات. وهكذا ينتظر كل فرد قيام الآخر بذلك ولا يحدث أى شيء على الإطلاق. وحل معضلة السجينين يكمن فى إمكانية التواصل بينهما وخلق الشفافية. فلو كان المسجونان فى هذه اللعبة قد استطاعا التفاهم معًا كانا سيتفقان بنسبة كبيرة على إنكار التهمة الموجهة لهما.

التضـــامن باعتبـــاره إيثـــارًا مشروطًا:

الواقع الاجتماعى هو بالتأكيد أكثر تعقيدًا من النموذج التمثيلى النظرى المبسط. فقد أثبت الكثير من الدراسات التجريبية من خلال المواقف الحاسمة الحقيقية، استعداد كثير من المواطنين والمواطنات للتخلى عن مصالحهم الفردية القصيرة المدى لصالح تحقيق المصالح الجماعية الطويلة المدى، بشرط أن يكون التزام جميع الآخرين باتباع نفس المبدأ العام أمرًا واضحًا ومتفقا عليه.

ويتحدث الفيلسوف الاجتماعى النرويجى جون إلستر فى هذا الصدد عن التضامن باعتباره نوعا من الإيثار " المشروط ". وهو على النقيض من الإيثار

المحض أو " غير المشروط "، الذى يكون دون انتظار مكافأة أو مقابل، حيث تكون علاقة التضامن فيه مشروطة بوجود مقابل أو الحصول عليه لاحقًا عند الحاجة إليه (تحت شعار أنا أعطى كى تعطى أنت).

ميــزة الجماعات الصغيرة المحدودة العدد:

وأسهل وسيلة لتحقيق معيار التبادل المنفعى هذا – كما يطلق عليه – هى أن يكون فى إطار جماعة صغيرة محدودة العدد وثيقة الارتباط ومستقرة، يعرف كل عضو منها الآخر ويقتصر الاتصال فيها على دائرة صغيرة من الأشخاص الذين تتعدد لقاءاتهم. ويعرف كل فرد أهمية ما يقوم به من أجل الجماعة كما أن أى خرق للمعايير يفتضح فورًا للجميع. ولذا – وهذا ليس من قبيل الصدفة – لا نزال نجد التضامن الاجتماعى فى المناطق الريفية أكثر قوة مما هو الحال فى المدن الكبرى. وعلى الجانب الآخر يكون ضغط التوافق الأكبر والرقابة الاجتماعية الأقوى هو الثمن والمقابل للولاء الأكبر بين أعضاء هذا المجتمع من جانب آخر.

ولا يخفى أن ظروف حياة المواطنين فى المجتمعات الغربية الحديثة أضحت مختلفة تمامًا. فنحن نعايش عملية مستمرة للاتجاه نحو الفردية وانتزاع الأشخاص من الاعتبارات الموروثة ونشأة الهويات المتعددة والمتنوعة.

المجتمع المؤقــت:

ونتيجة لذلك انخفضت أعداد الأفراد الذين يعيشون فى علاقات اجتماعية ثابتة. وأصبح المواطنون يحيون على نحو متزايد فى أوساط أو مجتمعات صغيرة جمعتيا أهداف خاصة مختلفة (شبكات سلسة **fluid networks**) وهويات متعددة. وقد حلت المعرفة أو الصلات والروابط السريعة المرتبطة بالموقف، والأقل عمقًا، وطولًا، محــل الجماعات المحلية الدائمة أو المستديمة.

ولم يعد المحيط الاجتماعى يتفق مع أو يطابق المحيط المكاني. الحياة اليومية – الإقامة ، العمل أو الدراسة، الاستهلاك ، وقت الفراغ – يمكن قضاؤها فى أماكن مختلفة أو على الأقل دون ارتباط بمكان معين. كما باتت علاقات الجيرة فى أغلب الحالات علاقات سطحية. وإن وجدت هذه العلاقات بصورة أوثق تكون قائمة فى العادة على التجانس الاجتماعى أو للاشتراك فى عمل اجتماعى معين كما هو الحال عند أمهات وآباء الأطفال الصغار، أكثر من أن تكون قائمة على الجيرة أو القرب المكانى.

فى نفس الوقت تؤدى وسائل الإعلام والاتصال الحديثة إلى توسيع دائرة المجموعات المؤثرة التى يرتبط بها الأشخاص توسيعا هائلا، كما تزيد من سرعة نشر وانتشار المعلومات والانطباعات التى تنفذ، وتتوغل إلينا، والتى جعلت من الأحداث العرضية والسطحية سمة من سمات مجتمعنا وتواصلنا فيه.

ومن السهل أن نفهم أن هذه الأطر تعقد، وتزيد من صعوبة بناء التفكير والعمل الجماعى المشترك، بسبب قلة أو انعدام الوضوح وسرعة زوالها. كما أصبحت المؤسسات التى كانت سابقا مؤثرة فى مثل هذا "المجتمع المؤقت " (بينيس/سليتر Bennis/Slater 1968) تعانى من فقدان عظيم لأهميتها.

لماذا أصبحت النتائج الآن محسوسة بهذه الدرجة؟

إن عملية الاتجاه نحو الفردية وعواقبها، لا تمثل بأى حال معرفة جديدة تم اكتسابها منذ فترة قصيرة، بل قام مشاهير علماء الاجتماع أمثال سيمّل (Simmel) وفيبر (Weber) ودوركهايم (Durkheim) وتونييس (Tönnies) وغيرهم بمراقبتها والتنبؤ بها فى بداية القرن الماضى. وهناك سببان فى ظهورها هذه الأيام، بصورة أكثر وضوحا وبتزايد الشكوى منها: السبب الأول هو التعجيل الفائق السرعة للتغيرات التكنولوجية والتى ينتج عنها تسارع التغيرات الاجتماعية،

والسبب الثانى هو فقدان الاستقلال المالى للقطاع العام أوالحكومى، حيث كان يساعد فى الماضى على التعويض – ولو جزئيًا – عن الآثار السلبية المترتبة عليها من خلال تدبير التعويضات الاجتماعية التى كانت تقدمها.

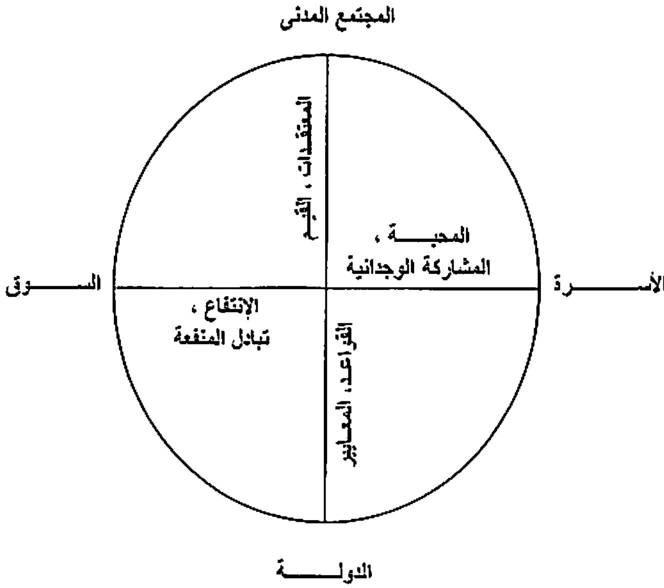
ثالثًا: الاستنتاجات:

والمجتمع بحاجة إلى رأس مال اجتماعى من أجل التغلب على المآزق الاجتماعية، ولكى يستطيع تحقيق النجاح. ويمكن تعريف رأس المال الاجتماعى قياسًا على ما قاله روبرت دى پـــانتام "Robert D. Puntum" (1993 و 2000) بأنه القدرة العامة لدى أعضاء المجتمع واستعدادهم للتعاون.. والمصدر الأساسى لرأس المال الاجتماعى هو فلسفة الثقـــــة.

وانتشار ثقافة الثقة فى المجتمع يعتبر من أعظم القيم التى لا تقدر بثمن، فالاستعداد للتعاون لا يكون دائمًا باهظ التكاليف أو مرتبطًا ببذل جهد كبير، أومرهونًا بموقف معين. وإرساء هذه الثقة عملية طويلة الأمد تقوم على تجارب الحياة اليومية، كما أنها بحاجة إلى التحديث الدائم والترسيخ.

وبالنظر إلى كل ما تناولته بالتفصيل آنفا، يتضح أن تولد فلسفة الثقة هذه بواسطة الدوافع الأربعة: " المحبة والمشاركة الوجدانية" و"القواعد والمعايير" و"المعتقدات والقيم" أو "النفعية وتبادل المنفعة" وحدها هو أمر مستبعد، بل إن تضافرها سويًا هو الحل.

وهذه الدوافع الأساسية الأربعة تطابق جوانب المجتمع الأربعة، وهى: الأسرة، والدولة، والمجتمع المدنى، والسوق أو النظام الاقتصادي. وتشترك الجوانب الأربعة كليا فى حاجتها إلى رأس المال الاجتماعى من ناحية، وقيامها بإنتاج رأس المال هذا وتقويته من ناحية أخرى. لكنها فى الوقت ذاته جوانب قائمة على التبادل وتقوم على بعضها البعض.



إن الاستقرار السياسى لألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، لا يمكن – على سبيل المثال – تصوره بدون النجاح الاقتصادى المصاحب له. وعلى العكس فإن نظام السوق المحض ليس لديه فرص الاستمرار، لأن الأكثر ضعفاً سوف يُظلمون ويتخلفون عن الركب وسيغيب بذلك التوازن الاجتماعى.

وتوضح الدراسات الإسكندنافية الأهمية الخاصة للمؤسسات الخيرية والقانونية الحكومية القادرة على الأداء الجيد والجديرة بالثقة كأسس لرأس المال الاجتماعى فى المجتمعات الحديثة (قارن روتشتاين 1998، **Rothstein** 2003 وغيره).

وتبرهن دراسات بانتام على الإسهام العظيم لشبكة المؤسسات فى المجتمع المدنى من أجل بناء رأس المال الاجتماعى والحفاظ عليه. وهى تتيح فرص اللقاء والتواصل، والتعلم الاجتماعى وتنمية الكفاءات الشخصية ، ونشر القيم الاجتماعية، كما توضح الارتباط بين السلوك الشخصى ونتائجه، وتنمى التضامن باعتباره قائمًا على المواقف المشتركة، وكذلك الوعى بتحمل مسئولية الغير. وهذه التجارب يمكن نقلها أيضًا بواسطة الأسرة.

ويكتسب المجتمع المدنى أهمية إضافية فى حالات التغيرات الاجتماعية الجذرية التى تذوب فيها الهياكل الاجتماعية التقليدية وفضاء الألفة والمودة باعتباره حلقة الوصل بينهما.

لكن تطوير الأداء في المجتمع المدنى، لا يحدث -كما رأينا- على نحو تلقائى. فهو يحتاج إلى دعم موجه، وبذلك فإنه بحاجة إلى: أ) بنية أساسية داعمة للعمل الاجتماعى ، ب) تقوية مبدأ تبادل المنفعة، ج) دعم الاشتراك فى تحمل المسئولية على كل المستويات، وأخيرًا وليس آخرا: د) التوزيع الأكثر عدالة للعمل فى مجتمعنا.

أ) البنية الأساسية الداعمة للعمل الاجتماعى:

ما زال المواطنون فى بلادنا على استعداد كبير للعمل من أجل الآخرين. وتحقيق الأهداف المشتركة، وإن كان جزئيًا، بأشكال أخرى أفضل وأكثر تماشيًا مع ظروف حياتهم مما كان عليه الحال من ذى قبل (انظر أعلاه).

وأنماط التحفيز المختلفة يجب أن يقابلها أشكال متطورة ومتميزة من العروض، التى تشمل على وجه خاص إمكانية العمل المحدد بمدة معينة، وتوفر الوقت. فيجب النظر إلى المتطوعين باعتبارهم ثروة قيّمة لا تقدر بثمن. ويجب التعامل معهم على هذا الأساس.

ومكاتب العون الذاتى، وكذلك وكالات المتطوعين، ومكاتب المسنين الذين يقومون بتقديم المشورة للميتمين وتقديم المساعدة العملية وتوفير الاتصال بالغير - كليا من المكونات الهامة للبنية الأساسية المناسبة لتقديم العون. ويجب التخلص من التعليمات البيروقراطية التى تعرقل العمل الاجتماعى، كما يجب إعادة النفقات والتكاليف التى قد تنشأ عن العمل الاجتماعى عند الحاجة بطريقة غير بيروقراطية.

ب) مبدأ تبادل المنفعة:

سوف يظل هناك بالطبع دائمًا أشخاص مؤثرون ومثاليون ممن يؤمنون إيمانًا ثابتًا لا زعزعة فيه بالإيثار والمثالية، والمستعدون لمختلف الأسباب للتضحية بأنفسهم وبراحتهم من أجل الآخرين أو لتحقيق لغاية معينة. لكن سيظل عدد هؤلاء الأشخاص محدودًا. فالأغلبية لن تقوم بالعمل التطوعى إلا إذا كان إطار العمل مناسبًا للميول والمصالح الشخصية، وسيعود عليهم بفائدة.

لذا سيكون للمساعدة المتبادلة أو تبادل المنفعة أهمية كبرى فى المستقبل، وتكون فى شكل المبادلة المباشرة. كما يمكن أن يكون العائد القيم لهذا العمل كامنًا فى العلاقات مع الآخرين أو التجارب الخصبة للعمل الاجتماعى، وكذلك إمكانيات تحقيق الذات والتأهيل الشخصى ورفع المكانة الاجتماعية.

وفى حال عدم كفاية الدوافع الموجهة من الداخل يجب استكمالها بالبواعث الموجهة من الخارج، التى قد تتراوح بين التقدير الأفضل من قبل المجتمع، والتسهيلات الضريبية والمعاشية، مع وجوب الإشارة إلى مشكلة إمكانية تقديم الدليل عليها فى الحالة الأخيرة.

ج) تنمية المسئولية المشتركة:

لا يتكون رأس المال الاجتماعى لمجتمع من المجتمعات بالطبع من الأنشطة الاجتماعية المنظمة وحدها، بل يقوم على تحمل المسئولية الاجتماعية وممارسة التضامن فى الحياة اليومية.

وعلى عكس الجماعة الصغيرة المحدودة العدد، والمترابطة، والمستقرة، والتى يعرف فيها كل شخص الآخر، والتى تقتصر فيها العلاقة على اللقاءات المتعددة لعدد من الأشخاص، والتى يعرف فيها جميع المشاركين أهمية ما يقومون به، - فإن العلاقة بين العمل الذاتى وآثاره فى المجتمعات الحديثة كثيرًا ما تنقصها الشفافية.

صحيح أن الوعى بهذه العلاقة لا يضمن تلقائيًا العمل الجماعى العقلانى، ولكنه يمكن أن يكون اللبنة الأولى الهامة التى توضع فى هذا البناء، كما تؤكد العديد من الدراسات (قارن مثلاً أوستروم 1990 وروتشتاين 1998). لذا يجب بناء هياكل تجعل العلاقة قابلة للتجربة، وتسهل تنمية وتطوير المسئولية المشتركة والتضامن.

ويجدر هنا مثلاً الإشارة إلى الأمثلة الناجحة التى تتمتع فيها المدارس بالحق فى التصرف فى الجزء الأكبر من ميزانيتها، وتستطيع اتخاذ القرارات الخاصة بإنفاقها بنفسها للقيام بعمل الترميمات والإصلاحات اللازمة، أو شراء الكتب المدرسية، أو الرحلات، أو غيرها من المتطلبات والأوساط الحيوية (بيوتوب) وغيرها، أو التى تقوم فيها المدارس أو الجامعات بإعداد برامج تقشف لتوفير استهلاك الطاقة لكى يمكن وضع جزء من الأموال التى تم توفيرها تحت تصرفهم لاستخدامها لأغراض أخرى. وسوف يقوم الطلاب وكذلك أولياء الأمور والمدرسات والمدرسون بالتصرف بقدر أكبر من المسئولية فى الموارد المتاحة لهم فى هذه الحالة مقارنة بالوضع الذى لا يعود فيها سلوكهم عليهم بأية نتائج إيجابية.

وهذه الأمثلة قابلة للنقل والتطبيق تباعا على مجالات أخرى بالمجتمع. فمن ينتظر من المواطنات والمواطنين سلوكا مسئولا يجب أن ينقل إليهم هذه المسئولية، وأن يشركهم بفاعلية فى القرارات السياسية الهامة. فلا يمكن تطوير الشعور بالمسئولية إلا فى حالة الحصول على الفرصة لممارسة هذه المسئولية.

فى السنوات الأخيرة أصبحت هناك سبل جديدة وخاصة فى المحليات لتجربة إشراك المواطنين فى عملية اتخاذ القرار، والذين يتفقون فى أن مفهوم اشتراك المواطنات والمواطنين هو عملية تواصلية وليس عملاً رسميًا. (قارن مؤسسة التعاون Stiftung MITARBEIT 2003 وغيرها)

تركز هذه المؤسسات فى محور عملها الأساسى وحسب أولوياتها وأهدافها على تحقيق التوازن بين المصالح المتباينة (مثلاً المائدة المستديرة أو المنتديات أو مؤتمر المستقبل) وتطوير الإبداع والابتكار والكفاءات (مثلاً ورشة المستقبل أو المكان المفتوح "open place" أو خلية التخطيط التى يشارك فيها المواطنون "Planungszelle")، أو التفعيل فى الحى (مثل العمل العام ، التخطيط الحقيقى)، أو التركيز على مخاطبة مجموعات مستهدفة معينة (مثل ورش عمل المجموعات المستهدفة). والهدف هنا هو القيام بتطويرها. وبغض النظر عن تحسين أسس اتخاذ القرار يمكنهم أيضًا الإسهام بدرجة كبيرة فى جعل المواطنات والمواطنين يهتمون بقضاياهم العامة وبتشكيل شبكات من العلاقات بينهم.

د) التوزيع العادل للعمل:

لن يجد التضامن فرصة للتطور والاستمرار إلا فى بناء مجتمعى يحيا حياة عادلة. ويشمل ذلك بوجه خاص توزيعًا عادلاً للعمل والدخل. لذا يجب أن نطرح السؤال على أنفسنا: إلى متى يمكن أن يسمح مجتمعنا لنفسه بدفع الملايين من المواطنين خارج سوق العمل، بينما لا يجد البعض الآخر من أعضائه الوقت لممارسة أى نوع من النشاط خارج إطار العمل؟ وبات نظام المجتمع التقليدى للعمل، الذى يقاس فيه وضع الفرد تبعا لنوع العمل الذى يؤديه، نظامًا قديما فقد عصريته، ونموذجا بدأ فى التلاشى تدريجيًا، بل إنه لن يستمر بعد ذلك.

ولن يقتصر إعادة توزيع العمل بعدالة على إعادة توزيع الأعمال الحالية بتقصير فترات العمل للفرد، بل يصبح بحاجة إلى تقييم جديد للعلاقة الحالية بين

العمل المدفوع الأجر من جانب والعمل غير المدفوع الأجر حتى الآن، والذى لا يقل قيمة وأهمية بالنسبة للمجتمع، وكذلك فإنه يمارس داخل إطار الأسرة أو في المؤسسات الاجتماعية. وهناك العديد من الأفكار والتصورات بهذا الخصوص (قارن جياريني/ليتكى 1998 Giarini/Liedtke 1998).

ولن تكون هذه التعديلات فى شكل حلول عامة موحدة للجميع، بل فى هيئة مجموعة من أشكال العمل المختلفة، يتم تعديلها لتناسب كل موقف، وكذلك فإنها ستنبثق عن المشروعات المحلية الكثيرة الصغيرة أكثر من المنظمات الكبرى. وسيكون توفير عوامل جذب أكبر لها،بالتأكيد، إسهاما أكثر فاعلية لتنمية المجتمع المدنى من أى نداء أخلاقى أو أدبى.

قائمة المراجع:

Bennis, W.G./ Slater, P.E. (1968): The Temporary Society. New York.

Dubiel, H.: Warum ist das Anrufen der Zivilgsellschaft so beliebt? Über die bewussten und unbewussten Unbestimmtheiten eines modernen begriffs. In: Frankfurter Rundschau, 23. Juni 2001.

Duscheleit, S. (2000): Was die Welt im Innersten zusammenhält – ehrenamtliche Arbeit von Frauen. Bonn.

Hunt, M. (1992): Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus. Frankfurt/New York.

Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.) 1997: Jugend'97. Zukunftsperspektiven. Gesellschaftliches Engagement. Poltische Orientierungen.

Lempp, R. (1996): Die autistische Gesellschaft. Geht die Verantwortlichkeit für andere verloren?. München.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Sozialordnung Baden-Württemberg (Hrsg.) (1995): Engagement in der Bürgergesellschaft. Die Geislingen-Studie. Stuttgart.

Olson jr., M. (1968): Die Logik des kollektiven Handelns. Tübingen.

Ostrom, E. (1991): Governing the Commons. The Evolution of Institutions for collective Actions. Cambridge.

Putnam, R. D. (1993): Making Democracy Work. Civic Traditions in Modecetonrn Italy. Princeton.

Putnam, R. D. (2000): Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York.

Reinert, A. (2003): Bürgergesellschaft fördern und entwickeln. Handreichung zum Wegweiser Bürgergesellschaft. Stiftung MITARBEIT, 2. Aufl. Bonn.

Rothstein, B. (1998): Just Institutions Matter. The Moral and Political Logic of the Universal Welfare State, Cambridge (Original: Vad bör staten göra? Om välfärdsstatens moraliska och politiska logik. Stockholm 1994).

Rothstein, B. (2003): Sociala fällor och tillitens problem. Stockholm.

Stiftung MITARBEIT/Agenda-Transfer (Hrsg.) (2003): Praxis Bürgerbeteiligung. Ein Methodenhandbuch. Bonn.

Wuthnow, R. (1991): Acts of Compassion. Caring for Others and Helping Ourselves. Princeton.

فكرة المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة - التأسيس الاجتماعى إنطلاقا من التفكير بشأن إعادة بناء الدولة الاجتماعية

أورسولا نوتهيلا - فيلدفوير

مقدمة:

يربط هذا الموضوع بين شعارين حاليين يحظى كل منهما على حدة برواج كبير فى المناقشات العامة الراهنة.

- إن الإشارة إلى مجتمع المواطنين أو المجتمع المدنى - وسنستخدم هذين المصطلحين فيما يلى بوصفهما معنيين مترادفين -داخل روابط الجدل الاجتماعي المتنوعة تساعد على تقديم مفهوم المجتمع المدنى باعتباره دواءً لكل داء، وترياقا لحل المشاكل المجتمعية السائدة فى الوقت الحاضر ومن أجل الإصلاح الملح الضرورى للدولة الاجتماعية .

- فى الوقت الحالى يجرى استحضار مبدأ الإعانة بوصفه الحل البارع للمشكلات الاجتماعية داخل سياقات كثيرة مختلفة، وبأشكال متعددة، لكن دون أن ندرك ما يعنيه ويتضمنه هذا المبدأ الاجتماعى حقًا، الذى كثيرًا ما يعتبر بمثابة مبدأ كاثوليكى حقيقى عن طريق الخطأ (قارنْ أ. لوزينجر **Losinger 1999**، ص39).

وبكلا المصطلحين يمكن للمرء أن يتفاهم ويثبت نفسه فى النقاشات المتعلقة بذلك على الجانب الأخلاقى الخير فى كل الوقت . لذلك فسوف يكون موضوع التأملات التالية هو سؤال مزدوج:

1- ترى أي قيمة أخلاقية تتوارى خلف هذين المصطلحين المتضخمين أخلاقيًا، وما أهمية كلا المفيومين؟ وكيف يرتبط كل منهما بالآخر؟

2- هل يمكن ولو بشكل غير متكامل التفكير في مدى إسهامهما في الجدل الاجتماعى القائم، وفي كيفية اتحاد المفهومين واكتساب شعبيتهما؟

وإذا تحدثنا من الناحية الأخلاقية فإن المجتمع المدنى عبارة عن شبكة من التداعيات الطبيعية والإرادية، كما أنه يعد تعبيرًا عن ثقافة اجتماعية مجددة، وهو موجه صوب الحرية، والمشاركة، والتضامن.

1- المجتمع المدنى:

1-1 شبكة مؤسسات طبيعية اختيارية وتعبير عن ثقافة اجتماعية مجددة:

يتم التأكيد فى الجدل النظرى للعلوم السياسية والاجتماعية والأخلاقية الاجتماعة الراهنة على استقلالية المجتمع المدنى فى التفريق بينه وبين الدولة، وبغض النظر عن الدولة سيكون الحديث عن مجتمع المواطنين أو المجتمع المدنى. والمقصود بهذا المصطلح - بشكل عام - هو المجتمع التعددى، طالما نرغب فى التأكيد على أن ذلك المجتمع يتكون من وحدات صغيرة متعددة واتحادات وتشاركات ومجموعات (وذلك على عكس الوعي السائد بأن المجتمع المدنى يعتبر رمزا وصورة لجمع شمل كل الاهتمامات والمصالح المنظمة). إلا أن هذه الوحدات لا تنفصل عن بعضها البعض، بل إنها تشكل شبكة من التكتلات الاجتماعية، التى تتميز بوضوح من خلال حيز العلانية الذى هو ليس بهامشى فحسب، عن الاندماجات ذات الطبيعة الاجتماعية الخاصة الخالصة (قارن س. تيلور C. Taylor 1993) وقدرات طبيعتها الجماعية التى تؤثر فى السياسة باستمرار. بنشأ منحى الجدل حول المجتمع المدنى عن أسباب أخرى من المعرفة

متزايدة الوضوح والتبلور، التى مفادها أنه مع التأكيد الراسخ على إنجازات المجتمع الليبرالى باعتبارها إنجازات نظام لحريات التعايش - فإنه من الضرورى إدماج فضائل المواطن المهملة والمستهان بها حتى الآن وكذلك الحس الجماعى، أى بمفهوم آخر الاستفادة من "رأس المال الاجتماعى" الخاص بالجماعات المنفردة (قارن ر.د. بوتنامR.D. Putnam).

تطالب الوثيقة الاجتماعية الصادرة عام 1997 عن الكنائس الكاثوليكية والإنجيلية:" من أجل مستقبل فى التضامن والعدالة" (الكنيسة الإنجيلية فى ألمانيا ومجمع الأساقفة 1997) تطالب "بثقافة اجتماعية مجددة" من أجل تجاوز إشكالية وضعنا الراهن المتوتر فى الدولة والمجتمع وكذلك لحل المشكلات القائمة. وهى بذلك تضع نصب الأعين تلك "الفئات المجتمعية والمؤسسات "التى - وفقا للنص- 'ليست ملحقة سواء بالدولة أو بمجال السوق والتى تعمل على الإسهام فى رفع مستوى معيشة ورفاهية المجتمع. وتتدرج تحتها الأسر فى المقام الأول مع التنويه إلى (الأعمال المنزلية وشبكات الأقارب) إلا أن هناك أيضا مؤسسات المنفعة العامة وأشكال الرسمية والمساعدات الذاتية الترابطية - على سبيل المثال فى الكنائس والنقابات أو الاتحادات وأشكال المساعدات المتبادلة - ولا سيما فى محيط الجيرة أو غيره من علاقات المعارف. وتتمثل اللحظة المشتركة لهذه الأشكال المختلفة لدعم الصالح العام فى التضامن الأساسى الراسخ للمشاركين "(156). إن الوثيقة الاجتماعية نفسها تشرك مفهوم المجتمع المدنى فى اللعبة : أى أن الحديث تحديدًا هنا عن "الشبكات الاجتماعية وشبكات المجتمع المدنى التى لا يمكن أن تتواجد بدون الاقتصاد والمجتمع". فى حين أن هناك حديثا عن وعى جديد للثقافة الاجتماعية. حيث يتتابع نص الوثيقة الاجتماعية: " إنه يكمن بها قدرة كبيرة على الفانتازيا الاجتماعية والالتزام؛ إذ يجب أن تولى عناية كبيرة وقبول أكثر للموارد الاجتماعية والأخلاقية المتوافرة داخل المجتمع. وهو ما ينطبق فى المقام الأول على الشبكات الاجتماعية والخدمات ومبادرات التشغيل المحلية والالتزام التطوعى.

ومجموعات المساعدات الذاتية." (221) ويشير شعار الموارد الأخلاقية والاجتماعية إلى الأوجه الجديرة بالاهتمام فى هذا السياق للحرية والمسؤلية والتضامن .

يمكن التمييز بين شكلين مختلفين وفقا لنوع ونشأة الوحدات والجماعات الأصغر حجمًا التى يعتمد عليها المجتمع المدنى:

ينشأ المجتمع المدنى بمعنى أوسع من جماعات *طبيعية* أى بشرية نامية، مثل الأسرة، أو جماعة محلية، أو اتحاد إقليمى، حيث يجب أن تنشط وتدعم نظرًا لأهميتها الراسخة والتى تزداد إلحاحًا. و"تنتج" مجالات الصلات والترابط الاجتماعى رأس مال اجتماعيًا مميزًا فى صورة مستويات السلوك الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية التى تعد ضرورة للقيام بالوساطة بين هذه الجماعات الأولية بمثابة "مدرسة الحياة " التى لا يمكن الاستغناء عنها، كى يتمكن "مجتمع ما واقتصاد وسياسة ومجالات حياتية الأخرى من القيام بواجباتها على وجه العموم" (ف - شويبله W. Schäuble 1996، ص70).

هناك طريق ثان، لا يقل أهمية عنه، على الأقل فى المجتمعات التعددية ذات النزعة الفردية المتزايدة فى العصر الحديث، يمكن من خلاله الوصول أو الاقتراب من خلق شكل جديد مناسب للروابط الاجتماعية وتقويتها فى مجتمع ليبرالى، ولا سيما طريق "المتطوعين"، أو الاتحادات و*المؤسسات* التى تتشكل بهدف واحد واضح القوام. إن الأمر يتعلق هنا بالمجتمع المدنى بالمعنى الدقيق . إن ألكس دى توكويفل وهو واحد من أهم من يستشهد بهم وأكثر تواجدًا بنصوصه ضمن مؤسسى التيار الجماعى الاشتراكى وواضعى نظريات المجتمع المدنى الأمريكى، فهو الذى قوى من شأن المؤسسات التطوعية، لأنها - وفقا لتعليله- يمكن أن تحل محل *الجماعات الطبيعية* والروابط التقليدية، إذ كانت مواكبة لركب زحف وتدافع الفردية فى سياق نشأةالديمقراطية الحديثة بشكل كبير والتى بالكاد يمكن إعادة

تكوينها تعود بشكلها التقليدى هكذا فى المجتمع المعاصر (قارن أ. د. توكويفل 1985A.d. Tocqueville).

1-2 الحرية والمشاركة باعتبارهما اختلافا مميزا للمجتمع المدنى:

وطبقا لتصور (توكويفل) فإن الاتحادات التطوعية فى تصور التى يكونها الأمريكيون من كل الأعمار وكل الطبقات وكل المذاهب الفكرية بشكل دائم، والتى كذلك تندرج تحتها أيضا أنواع لا تعد ولاتحصى - تعد تعبيرا عن المسؤلية الذاتية للمواطن، وعن المسؤلية الخاصة بالنسبة للشئون العامة ولتحقيق الحرية السياسية. وهو ما لا يعتبره (توكويفل) انفتاحا فرديًا غير مقيد، بل إن الحرية بالنسبة له تشمل "اللحظات الإيجابية فى المقام الأول والإمكانية والاستعداد للتصرف باستقلالية (أ- البرس A. Albers 1994، ص 38).

إن قرب الوحدة الصغيرة المميزة لفكرة المجتمع المدنى، تتفتح معه تأثيرات عديدة: فهو يقف من ناحية فى سبيل الاتجاه العام نحو الفردية المفرطة - يشير شعار التضامن بمفهوم اتحاد -البعض- مع الأخر وما يترتب عن ذلك من التزام- البعض- تجاه الأخرين، يشير إلى البعد القياسى لتصور المجتمع المدنى، وسوف يرد ذكر هذا مرة أخرى فيما يلى فى سياق هذه التفصيلات. كما يقف قرب الوحدة الصغيرة فى سبيل الاتجاه العام نحو اللا اسمية - هذا ما يجب إضافته فى هذا السياق - مثلما ترتد أيضا النزعة الناتجة عن الفردية واللا اسمية إلى "الركن" الخاص و"زاوية الحميمية" الشخصية لتفلت من كل إلزام عام شخصى. وقرب الوحدة الصغيرة من جانب أخر هو ما يتيح الحرية والمشاركة والإسهام الناتجين عنيا ويطالب بيا. ومع الاستناد إلى القيم الأخلاقية المركزية للحرية والتضامن والمشاركة - يجدر الإشارة إلى مفهوم العدالة القائمة على المشاركة بشىء من التفصيل - يصبح مفهوم المجتمع المدنى معياريًا ويجب أن يتم تحديده فى سياق هذه التأملات.

وبادئ ذى بدء ينبغى الإشارة فى هذا المقام إلى إشكالية يمكن أن تظهر فى سياق تصور المجتمع المدنى الذى يتدبر النواحى المعيارية:

فى مقابل المنحى الذى وصفناه عاليه للثقافة الاجتماعية المتجددة أو المجددة - فسوف يكون مأخذ الرومانسية الاجتماعية المنادى به هو النظر إلى التصورات المختلفة للمجتمع المدنى فى النقاش المتنوع. وهو الأمر الذى يتطلب التفكير بشأنه جديًا، حينما يكون المفهوم من مصطلح المجتمع المدنى فى المقام الأول هو الإجلال اللانقدى للمنظمات الصغيرة المميزة والاتحادات. حيث تؤدى مثل هذه المثالية حقًا إلى أن يحملها المرء عبئا بنداء عظيم وحسن النية للتضامن الخاص بالمجموعات الاجتماعية المتنوعة – وهنا يرد ذكر الوجه الاول من الاتهام بالرومانسية الاجتماعية – وذلك دون استخلاص نتائج قياسية هيكلية ومؤسسية من فكرة المجتمع المدنى.

علاوة على ذلك يظل السؤال الأساسى مع هذا الإجلال ذى الفعالية الرومانسية الاجتماعية للجماعة والمنظمات غير محسوم، ولاسيما السؤال التالى: "ترى على أى أساس تستطيع المنظمات الفردية بناء مجتمع حكومى كبير؟ "(انظر إ. ألبرس 1994، ص41). بينما كان يجب أن يكون السؤال أساسًا هو كيف يمكن للمنظمات الفردية مع كل المشكلات التفصيلية، والمشاركة فى الأحداث القائمة بالمحيط الاجتماعى يتخطى الحدود الخاصة أن تضع الكل فى الطبيعة الجماعية أو بلغة الأخلاقيات الاجتماعية التقليدية: تضع الرخاء نصب الأعين؟ لعل الاستناد المجيد إلى المنحى الجماعى للمجتمع المدنى يمكن له أن يصل بنا بسهولة إلى المطالبة بإغفال "السياسة الكبرى" و"الهياكل الكبرى"؛ إذ إن النزعة إلى مبدأ "الصغير جميل" لعلها تكون من الأمور السياسية، ولكنها قد تجعل السياسة الموجهة للصالح العام غير ممكنة. وقد عبرت السياسية هايدى سيمونز عن تقييم مشابه تقريبًا بقولها: "حتى حينما يحظى التزام مبادرات المواطنين من حيث المبدأ بالاحترام والتبجيل، فإننى أثور بشأن سلوك غير سياسى يمكن ملاقاته أحيانًا، ذلك

الذى يجعل من البيئة الحياتية الماثلة التى تواجهنا هى محور الاهتمام فى العالم. فالإنسان لا يعيش على البيئة الحياتية وحدها." (هـ.سيمونز H.Simonis، 1997، 97)

من يحاول محاولة صغيرة فحسب وبشكل اضطرارى فى هذا السياق للتعبير عن الأوجه المحورية لمفهوم المجتمع المدنى يكتشف أن الأمر لا يتعلق هنا بوصف خالص، بل يتعلق بلا ريب بالتصور المعيارى الذى يتضمن قيمًا مركزية مختلفة. وقد أوضح الاستفسار النقدى فى نفس الوقت بشكل جلى أن القيم الأخلاقية القائمة حتى الآن بالمفيوم التصورى يمكن توليفها مع بعضها البعض. ليس مفهوم الحرية ولا مفيوم التضامن ولا مفهوم العدالة / المشاركة الاجتماعية ولا حتى الجمع الساذج للمفاهيم - يستطيع من خلال ذاته على وضع مفيوم للمجتمع المدنى. إنما يستلزم الأمر بالأكثر وبشكل ضرورى مبدأ التشكيل الذى يتيح تنسيقا مشتركا متنوعا لكل المنظمات المختلفة، كما يسهم بمادة ذات شكل ومحتوى في ربط الحرية والمشاركة مع بعضهما البعض.

وهنا تتضح ضرورة الربط مع مبدأ التضامن الذى يتيح - باعتباره مبدأ اجتماعيًا للبناء لجميع المنظمات والتجمعات - تنسيقا بنائيًا وتشابكيًّا مع بعضها البعض صوب هدف اجتماعى مدنى مشترك بالسبل الملائمة .

2- مبدأ الإعـــانة:

مبدأ الإعانة هو مبدأ إتاحة الحرية وكذلك إلزام الحرية:

يحظى الحديث عن مبدأ الإعانة في الوقت الحاضر برواج كبير. والسبب الرئيسى وراء اكتشاف هذا المبدأ بوجه عام أو إعادة اكتشافه فى المناقشات العلمية والمجتمعية العامة - يكمن فى الجدل العلم القانونى الذى دار فى ركب

العمل ببنود اتفاقية " ماستريخت" فى 1-11-1993، حيث تحول فيه مبدأ الإعانة إلى مبدأ قانونى ضمن القانون الأوربى العام. وكذلك فى الجدل الدائر حول الدولة الاجتماعية وقانونيتها وشرعيتها وفرصها بل وحدودها ونواقصها أصبح مبدأ الإعانة قوة توجه حاسمة، سواء كان ذلك بالنسبة للنقاد الميتمين بتغيير بناء الدولة الاجتماعية أو بالنسبة للذين يحذرون من تغيير البناء. ولا حاجة للتعجب من كون الجوانب المتباينة للمبدأ تتضح وتتأكد فى كل مرة بصورة مختلفة كما أنه حتى بالنسبة لمحاولات التهميش التى تتم من جانب واحد لمبدأ متعدد الجوانب للغاية، فإن الأمر يكون مضاعفا، وبالمثل ربما يتعجب المرء قليلا بشأن كيفية تداول الحقيقة؛ إذ تنتج آراء مختلفة عن قانونية وإصلاح الدولة الاجتماعية استنادا إلى نفس المبدأ .

1-2 تضمين مبدأ الإعانـــــــــة:

لقد ورد ذكر مبدأ الإعانة بشكله التقليدى لأول مرة فى المنشور الاجتماعى[1] للبابا بيوس الحادى عشر سنة 1931(Quadragesimo anno) الذى تضمن وفقا لرأى لوثر شنايدر (نظر ل- شنايدرL. Schneider 1983، 27-37) ثلاث جمل :

حيث يتعلق الأمر أولا باختصاص الإعانة أو منع الحرمان: ما يمكن للفرد أو الوحدة الأصغر القيام به وفقا لكفاءة أو صلاحية خاصة، يجب أن يصبح مسموحًا به للفرد أو الوحدة الأصغر. فلديهم الحق الأساسى والواجب الأساسى ولا سيما الاضطلاع بالمهام التى تتناسب مع كفاءاتهم.. وعلاوة على ذلك فإنه ليس من واجب الشخص أو وحدة من الأشخاص تبرير القيام

[1] هو عبارة عن منشور بابوى أصدره البابا بيوس الحادى عشر لكل الكنائس فى العالم المسيحى فى 15 مايو 1931 ليعبر عن دعم الكنيسة الكاثوليكية للبشر ارتكازا على مبدأ الإعانة والمساندة للبشر كرد فعل ليوم الكساد الكبير، وهو عبارة عن حدوث انهيار كبير للأسواق والتجارة العالمية والبورصات والصناعات الثقيلة وكان هذا بداية من يوم الثلاثاء الأسود (كما عرف بذلك) فى 29 اكتوبر 1929.

بالواجبات. وتخضع الوحدة الأكبر التى تريد أن تتولى القيام بالواجب نيابة عن الوحدة الأصغر لقهر الشرعية أكثر.

وهنا نضع الجملة الثانية - التى تعنى بالمساعدة بالإعانة - نصب الأعين: عندما يكون الشخص أو الوحدة الأقرب إلى الأشخاص غير قادرين أو ليسوا قادرين بعد على القيام بالواجبات القائمة، فيجب ذلك إذن على الوحدة الأكبر التالية، والمعنى هنا ليس الدولة بشكل مباشر، يجب على تلك الوحدة تقديم يد العون على مساعدة الذات والإمداد بالمساعدة بغرض الوصول إلى الاستقلالية بأقصى شكل ممكن.

وعندما تنجح تلك المساعدة على مساعدة الذات - وبهذا نكون قد وصلنا للجملة الثالثة - فيجب على الوحدة الأعلى أن تنسحب ثانية، هنا يكون الحديث عن تخفيض حجم الإعانة، حتى لا يصبح هدف الوصول إلى الاستقلالية يساق بشكل لا معقول.

وبنظرة إلى سياق التاريخ المعاصر الذى صدر فيه المنشور البابوى، ولا سيما فى رحاب بل ولدحض الأيديولوجيات الجماعية الثلاثينات القرن العشرين فى الوقت نفسه وخاصة أيديولوجيات الفاشية والنازية - يتضح مغزى الأمر: إن الأمر يتعلق بالاعتراف بالفرد وكرامته، وحقوقه وواجباته، وحريته وما يرتبط بها من مسئولية، لعله يمكن للمبدأ أن يسمى أيضا مبدأ إتاحة الحرية. لكن الوجه الآخر للعملة، للحق المعنى بخلق الحرية الذاتية فى كل مرة يدعو إلى إمعان التفكير كذلك، ولا سيما الالتزام الأخلاقى باستخدام هذه الحرية للمشاركة فى تشكيل الأمور.

2-2 سوء الفهم الحالى المقلل من شأن مبدأ الإعـــانة:

نشأ سوء الفهم لمبدأ الإعانة المشار إليه والمقترن بالجدل الحالى والممتد، عن الفهم أحادى الجانب لهذا المبدأ ذى الجوانب الثلاث.

1- يكون فيم مبدأ الإعانة فرديًا - ليبراليًا وناقصًا حينما يتم التأكيد فقط على الجملة الأولى المتعلقة بالحقوق الفردية والواجبات وعلى اختصاصات الأفراد والوحدات الصغرى، أى عندما تكون صورة الإنسان كامنة خلف معنى مبدأ الإعانة باعتبارها شيئا فرديًا واضحا. وعلاوة على ذلك يتم إغفال أهمية البعد الاجتماعى للإنسانية الذى لا يضع البعد الفردى وفقا للصورة المسيحية للإنسان فى المرتبة الثانية بأية حال من الأحوال، بل يكون مساويًا لها.

2- وهناك سوء فهم جماعى تضمانى مميز لمبدأ الإعانة، حيث يتم تفسير الجملة الأولى لمبدأ الإعانة باعتبارها خطرًا ليبراليًا، مما يدفع الفرد للقيام بدور المناضل المنفرد . لذا فإن الجملة الثانية، أو فكرة الإمداد بالمساعدة والدعم والحق فى مساعدة تضامنية تسبق كل مبادرة ذاتية للمشاركة.

3- وفضلا عن ذلك هناك فى بعض الأماكن سوء فهم مرتب زمنيًا لمبدأ الإعانة، حين تأتى فعالية الجمل الثلاث لمبدأ الإعانة فى تتابع تاريخى. ويدل هذا التأويل على أن "النشطاء الاقتصاديين عليهم أن يبادروا ببذل الجهد مرة واحدة مسبقا، وفى حالة تعرضهم للإعياء لعل المجتمع أو الدولة يحل محلهم بشكل تكميلى (م.شرام M.Schramm1999 ، 19ص)

4- والسبب الرابع لسوء فهم مبدأ الإعانة بشكل اقتصادى وموجه بحسب الفعالية يظهر عندما يرى الإنسان أنه يمكن تلخيص أسباب هذا الاعتبار تحت شعار (الفعالية) (م. شرام 1999 ، 14، ردًا على دولكن Cl. Dölken).

3- حول العلاقة بين المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة:

فكرة المجتمع المدنى ومبدأ الإعانة كل منهما تكمل الأخرى وتعضدها.

من يتأمل فى فحوى مبدأ الإعانة فسوف يتبين له أن هذا المبدأ لا يعنى تقسيم العمل والتكليف به من أعلى إلى أسفل. بل يعنى توجيه النظر فى الاتجاه

المعاكس تماما: إذ تعد نقطة التوجه هى الفرد والوحدة الصغرى. وهو ما يتمتع كذلك بالأسبقية المبررة أخلاقيا انطلاقا من تطبيق كرامة الإنسان وحريته. إن هذه الصلة المميزة لمبدأ الإعانة تجعل من السهل مد خط صلة من هنا مرتبط بمفيوم المجتمع المدنى.

وحينما يتعلق مبدأ الإعانة فى جوهره بحق ووجوب تحقيق الحرية وبضمانها وحمايتها، وحينما يعنى مفهوم المجتمع المدنى حق كل فرد فى تشكيل حريته الذاتية متبعا فى ذلك شروط المجتمع المعنى، ويعنى كذلك الالتزام بإدراك المسئولية الفردية والإسهام فى الحياة الاجتماعية - إذن سيكون من الواضح أن العلاقة بين فكرة المجتمع المدنى وبين مبدأ الإعانة يجب أن تكون بالضرورة علاقة تكامل وتدعيم متبادل.

3-1 المجتمع المدنى باعتباره تجسيدًا لمبدأ الإعانة:

تسهم فكرة المجتمع المدنى بشكل حاسم فى تحقيق مبدأ الإعانة كما تتضمن كذلك مرة أخرى، وبطريقة خاصة بعدا جماعيًا اجتماعيًا.

يعتبر مفهوم المجتمع المدنى مبدأ الإعانة بمثابة مبدأ لإتاحة الحرية، ولا سيما بالنظر إلى مطلب الحرية المساوية *للجميع* من حيث المبدأ. كما يطالب من هنا ببذل الجهود العملية التقليدية والمستمرة لخلق الشروط الممكنة التى يمكن للحرية أن تتحقق من خلاليا فى النطاق الاجتماعى بوصفيا مشاركة فى كل الاحداث المتعلقة بيا. ولا يعد هذا سوى مطالبة بالعدالة الاجتماعية . كما تنقل إذن فكرة المجتمع المدنى قيمة العدالة الاجتماعية التى لا يمكن فصليا عن الحرية إلى مبدأ الإعانة.

حينما يدور الحديث حول الحق والواجب، وحول إدراك المسئولية الممنوحة جنبا إلى جنب مع الحرية من أجل المشاركة فى العمليات الاجتماعية، تماما مثلما

يدور الحديث عن الضرورة التى تخلق شروط إمكانية تحقيق هذه الحرية، عندئذ يهدف ذلك إلى العدالة الاجتماعية باعتبارها عدالة مشاركة – أو مثلما تصوغها الوثائق الكنسية الاجتماعية الأخلاقية – باعتبارها عدالة تشاركية. إن مفهوم العدالة الاجتماعية وعلى خلاف كل قيادة محكمة موجهة للكفاية الاقتصادية لا يعنى أن تكون الأسبقية لمساواة اقتصادية وتأمين متاح ومكفول بقدر الإمكان وبشكل متواصل من قبل الدولة لجميع المواطنين، حيث إن ذلك لا يتساوى مع عدالة التوزيع. ويفسر منشور رعاة الاقتصاد الأمريكى لسنة 1986 (المؤتمر القومى للأساقفة الكاثوليك بالولايات المتحدة الأمريكية (1986)، يفسر صياغة "العدالة الاجتماعية " من خلال مصطلح "عدالة الإسهام": إلا أن العدالة الاجتماعية وفقا لذلك تنص على – وهنا يبدو اصطلاحيًا بالفعل أن هناك وجه شبه مع المفهوم المبين للحرية المكونة من خلال مبدأ الإعانة – تنص على أن الأفراد ملزمون بالمشاركة النشطة والمنتجة فى الحياة الاجتماعية، كما أن المجتمع ملزم بإتاحة هذه المشاركة للفرد. (رقم 71). ومن ثم تهدف العدالة الاجتماعية وبالتالى عدالة الإسهام إلى منح كل فرد حدًا أدنى من المشاركة والمساهمة فى العمليات والمنشآت والإنجازات داخل المجتمع الإنسانى- أى هذا الشكل من العدالة التى تمنع بالتالى الإقصاء. ويأتى حكم مذكرة ال EKD " المنفعة العامة والمصلحة الذاتية " لعام 1991 (الكنيسة الإنجيلية بألمانيا 1991) مشابهًا حيث يدور الحديث حول العدالة الإسهامية والعدالة التشاركية (رقم 157). كما أن هناك تعريفا مشابهًا يشمل مفهوم العدالة الاجتماعية فى الخطاب الاجتماعى لكلتا الكنيستين "من أجل مستقبل من التضامن والعدالة "، والذى يرد وفقا له مفهوم العدالة الاجتماعية كما يلى: "إنه من وصايا العدالة بالنظر إلى المطلقات الحقيقية المختلفة، هدم التمييزات القائمة التى سببتها اللامساوة وإتاحة فرص متساوية وأحوال معيشية متكافئة لجميع أعضاء المجتمع.(الكنيسة الإنجيلية بألمانيا ومؤتمر الأساقفة الألمان 1997، رقم 111).

وإذا واصلنا الحديث عما ورد فى الخطاب الاجتماعى بشأن "حقوق المشاركة السياسية" من "إتاحة إمكانيات التشغيل والعمل، التى تضمن حياة كريمة مقارنة بغالبية الشعب ومشاركة فعالة لحياة الأغـلبية ومعاونة فعالة للمصلحة العامة (رقم 113) ، فإنه يبدو جلى الوضوح هنا أن كلا العنصرين المشار إليهما سابقا، ولا سيما التشارك والمشاركة باعتبارهما جزأين من الأجزاء البنائية الأساسية للأنظمة المناسبة للعدالة الاجتماعية، وذلك من منظور مسيحى أخلاقى. وفى هذا الاتجاه تحديدًا تشير أيضًا مذكرة إحدى مجموعات الخبراء التى كلفتها اللجنة السادسة للشئون المجتمعية والاجتماعية لمؤتمر الأساقفة الألمان التى اهتمت على أثر الخطبة العامة للكنائس بالمشكلات التفصيلية المستمرة، كما عرضت للواجبات التسع للسياسة الاقتصادية والاجتماعية تحت عنوان:" المزيد من عدالة المشاركة"، إذ تصوغ فى هذا الشأن الأهداف المتبعة على النحو التالى: "يتعلق الأمر بمنح الجميع فرص المشاركة – كل حسب قدراته وإمكانياته – وفتح آفاق الحياة أمامهم بدلاً من الاكتفاء بالتأمين المادى فقط للأفراد الذين لا يتمتعون بمشاركة حقيقية (الأساقفة الألمان . لجنة الشئون المجتمعية والاجتماعية 1998 ، أنظر أيضا الأساقفة الألمان 2003 – 4،3).

وهكذا يمكن القول بإيجاز بأن فكرة المجتمع المدنى تقوم بحماية مبدأ الإعانة من خلال التحديد فى هذا السياق الاجتماعى الخاص أمام التفسير الموضح آنفا لمبدأ الإعانة : إذ إنه فى مقابل تفسير فردى ليبرالى ، تتضح الحقيقة التى مفادها أن البعد الاجتماعى المشترك يصنع بقوة باعتباره عنصرًا معياريًّا، ومن أجل هذا – بل انطلاقا من معنى مبدأ الإعانة باعتباره مبدأ إتاحة الحرية – فإنه يجذب خط الوصل باتجاه قيمة العدالة الاجتماعية. ويظل سوء الفهم التضامنى الجماعي لمبدأ الإعانة مستبعدا، لأن مفهوم المجتمع المدنى يعيش على تأكيد الفرد والتزامه شأنه في ذلك شأن الوحدات الصغرى.

3-2 مبدأ الإعانة باعتباره تحديدًا وتشكيلاً للتأسيس المعيارى لمفهوم المجتمع المدنى:

إن مبدأ الإعانة يعد المبدأ الأول الذى يحدد ويشكل كيفية تحقيق المجتمع المدنى فى المفهوم القياسى : فمن خلال مبدأ البناء هذا تعكف منظمات المجتمع المدنى واحدة تلو الأخرى فى مجال حريتها على هدف اجتماعى شامل لتنظيم الصالح العام كلاسيكيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا. ويشير هذا الكلام عن الصالح العام من حيث المحتوى إلى الإنسانية : " طبقا للتعريف الشهير لأرسطو فقد نشأ المجتمع السيـــاسى حقًا وليد إرادة الحياة، إلا إنه يتواجد من أجل حياة إنسانية كريمة" (سبليت J. Splett 1990 ، 103). ومن كلمات رئيس الجمهورية الاتحادية (هورست كولر): "إننا نبحر جميعًا على متن قارب واحد. يستطيع كل واحد أن يتحمل مسئولية خير البلاد: على سبيل المثال الممرض، المعلمة، مدرب الشباب فى النادى، الصحفية، رجل الأعمال". ويشير الصالح العام فى هذا إلى ما تم تطويره مع مبدأ الإعانة وقيم الحرية المقصودة والعدالة الاجتماعية انطلاقا من المسؤلية المحددة والتضامن. وهكذا يقوم مبدأ الإعانة بحماية تحقيق المجتمع المدنى من هياكل الرومانسية الاجتماعية الناكرة لتمجيد الوحدات الصغيرة التى لا يشملها النظر فيما يتخطى البيئة الحياتية. كما يرتبط ظهور تركيب اجتماعى بوجود مجتمع مدنى نشأ فى ظل مبدأ الإعانة، وهو الأمر الذى يمكن معه أن تتوافق قيم قد تبدو متعارضة من الوهلة الأولى مع بعضها البعض: حيث يؤدى مبدأ الاعانة بوصفه مبدأ لتركيب المجتمع المدنى - إلى إنتاج تضامن مجتمعى مدنى إرتكازا على قاعدة المبادرة المحددة للمجتمع المدنى وليس على قاعدة الرعاية الاجتماعية الحكومية بمفردها .

لقد ساق رئيس الجمهورية الاتحادية الجديد (هورست كولرHorst Köhler) فى أول خطاب له مثالا واقعيًا على ذلك: فقد أشار إلى فكرة "إرسالية مدينة برلين. وقد أسست قبل خمس سنوات بالتعاون مع متبرعين وشركات خاصة "مركز شارع

ليرتر' الذى أصبح بمثابة ملجأ مخصص للمشردين والمساجين، وفى نفس الوقت بيت ضيافة للشباب ومنتدى اجتماعى. فقد اتحد هنا مواطنون دون انتظار مساعدة الدولة حتى يمدوا يد العون لمواطنين اخرين فى الأزمات بحزم وهمة. لقد كانوا شجعانا، ومبدعين ومستعدين لمواجهة الأخطار. وهناك العديد من هذه الأمثلة فى ألمانيا:

ويمكن استنباط واجبات مختلفة للمجتمع المدنى من هذا النسق الإعانى لخير المجتمع:

1- فله وظيفة تنبيهية ، حيث يكون قريبا من عالم حياة البشر من خلال منظماته الصغيرة ، كما أنه يدرك مشكلاتهم وخبراتهم المتعلقة بالنظم الاجتماعى.

2- وله وظيفة تنبؤية، يكشف فيها عن المشكلات ويجعلها ظاهرة وعلانية.

3- وله وظيفة حل المشكلات، على الأقل جزئيًا بطريقة علنية على مستوى المنظمات الصغيرة بعيدا عن الدولة.

4- تظل وظيفة التحكم بالنسبة للمجتمع المدنى واضحة بذاتيا لحل المشكلات التى يجب إحالتها إلى الدولة. وهكذا يمنح المجتمع المدنى فى هذا التنسيق مرة أخرى مبدأ الإعانة كيانا.

4- تصور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعـــــانى:

يصوغ مفهوم الدلائل المتبادلة من مبدأ الإعانة وفكرة المجتمع المدنى الأساس الاجتماعى للدولة الاجتماعية، حيث يؤسس كل من مبدأ الإعانة والمجتمع المدنى الدولة الاجتماعية ويحددانها.

4-1 الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعانى باعتبارها إتاحة لتشكيل مساحات الحرية:

يشير مفهوم التكامل المتبادل بين مبدأ الإعانة وتصور المجتمع المدنى إلى تغيير منظورى واضح بالنسبة لإصلاح الدولة الاجتماعية: وبعيدًا عن السؤال، من يمكن أن يؤمِّن ما أمكن وبشكل شامل كل مخاطر الحياة الشخصية، يطرح السؤال حول ما يمكن أن يتيح حرية الأفراد والوحدات الفردية الأصغر؟ وتعنى الإتاحة تقديم يد العون، وفتح مساحات للحرية أمام الفرد كى يتمكن من التعامل وفقا لقدراته وقيمه وأهدافه بشكل مناسب – وتتضح هنا رؤية منظمة للمجتمع المدنى على خلاف سوء الفهم التاريخى لمبدأ الإعانة. وبصيغة أخرى فإن هذا يعنى أن الوحدة الأكبر تتحقق من خلال شروط اجتماعية واضحة مركبة تعددية وأيضا وظيفية متباينة: لا يمكن الاستغناء عنها ولكنها لا تتحقق من خلال الأفراد تبعًا لمنطلقات معمول بها (أو أنها لم تعد كذلك اليوم) وبداخلها يمكن للفرد إذن أو الوحدات الأصغر التعامل فى حرية.

على هذا الأساس يمكن التوصل إلى فهم آخر للدولة الاجتماعية من شأنه إزالة التباعدات الموضوعية بين كلتا القيمتين الأساسيتين، ولا سيما الحرية والعدالة الاجتماعية، وبين مبدأ الإعانة ومبدأ التضامن، إن الدولة الاجتماعية لم تعد هى وحدها فحسب، بل وإنها ليست مختصة فى المقام الأول فى أن تصبح منوطة بذلك الدور الخاص بالسوق، حينما يفشل السوق فى القيام بالدور الاجتماعى المنوط به بسبب عجزه. لا يمكن للوضع النظامى للدولة الاجتماعية الإعانية أن يظل طويلا فى مرتبة تابعة للسوق، ويختص بعدم توافقات السوق التى لا تتناسب دائمًا كذلك مع مطالب السوق بسبب شتى الظروف. بل إن الدولة الاجتماعية يجب أن تسبق هذا السوق. فلا ينحصر واجب الدولة فقط فى تخفيف حدة الأزمات الناجمة، إن "ثقافة التضامن" تظل أمرًا مهمًا بشكل بديهى بوصفها عنصرًا من عناصر المجتمع المدنى كذلك، ولكن بوصفها مجرد شرط من شروط الدولة الاجتماعية

فمن شأنها أن تكون قاصرة فى استخداماتها لهذا الغرض ولا تغطى سوى جانب واحد فقط من جوانب مبدأ الإعانة . إنما يعد الواجب الشامل للدولة الاجتماعية هو، "هناك، حيثما يكون حتميًا توفير السلع الأساسية للجمهور وتنظيم استخدامها، تلك التى يحتاجها حقًا كل فرد، كما أنها هى التى يجلبها الفرد لنفسه ولكن لا يمكنه أن ينتجها بنفسه أو يكتسبها أو يتمتع بها، إلا أنها حتمية، من أجل إتاحة مجالات الحرية عموما وتشكيلها" (أ.ج. فيلد فوير A. G. Wildfeuer، 2000، 304).

وفى هذا المقام علينا أن نواجه اختصارًا للمبدأ مرة أخرى: فقد وصف الفليسوف (فولفجانج كيرستنج[1] Wolfgang Kersting) فى تصوره دولة الصالح العام – وفقا لمصطلحاته –بأنها الامتداد الذى يؤمن شروط السوق. إلا أنه يرى أن من واجب الدولة الاجتماعية إعداد الأفراد للمشاركة فى السوق بجعلهم مؤهلين للسوق؛ حيث يكون الهدف طبقا لرأى كيرستنج " تأمين الاستقلالية " إذ تخلق الدولة الاجتماعية ممن أصبحوا غير مستقلين "أفرادا مستقلين فى وضع الاستعداد، أى أن الدولة تجعلهم على استعداد للمشاركة فى السوق (ف.كيرستنج 2000أ،247). ويتضح بجلاء أن هذا التركيز على قدرة الأفراد على المشاركة فى السوق من منظور صورة الفرد المسيحية يشكل اختصارًا مجددًا.

ويشمل هنا المنحى المصور للدولة الاجتماعية الإعانية المسألة بشكل أنثروبولوجى أكثر ويعلله فى صورة الإنسان، التى ترسخ أهمية البعد الاجتماعى من خلال مبدأ الإعانة فى المقام الأول: ولا يتعلق الأمر بالقدرة السوقية فحسب ، بل يتعلق بقدرة الحرية للبشر. "إن واجب الدولة من هذه الناحية هو خلق المقومات والأطر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، البيئية والسياسية التى تتحدد من خلالها ظروف العمل ويتم من خلالها كسب الدخول وتحديد الوضع الاجتماعى وخلافه بهدف تمكين الفرد والجماعة على حد سواء من إشباع الحاجات الأساسية

---

[1] فولفجانج كيرستنج : يعمل أستاذا للفلسفة بجامعة كريستيان ألبرشت بمدينة كيل (ولد عام 1946) ، تدور أبحاثه حول الفلسفة السياسية تركيزا على الدولة الاجتماعية والعدالة وتنظيم المجتمع.

(basic needs) التى لدى كل إنسان باعتباره إنسانا والتى يعتبر إشباعها شرطا أساسيًا يمكن الفرد من اكتساب مجالات حريته بشكل عام وتشكيليا . (أ.ج.فيلد فوير A. G. Wildfeuer 2000، 304). إن حرية البشر هذه والتى يجب إتاحتها لها صلة دون شك بالحرية الاقتصادية والمؤسسية – وقد عبر (جوزيف كاردينال هوفنر Josef Kardinal Höffner) عن الأمر بشكل سديد فى محاضرته الافتتاحية بعنوان "النظام الاقتصادى والأخلاق الاقتصادية. مبادئ التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية" Wirtschafsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre فى اجتماع الخريف للأساقفة الألمان عام 1985 بقوله إن "التاريخ يعلمنا أن حرية البشر وكرامتهم أينما وجدت مرتبطة بالنظام الاقتصادى" (ج. هوفنر 1985، 5) غير أن حرية الإنسان ليست مطابقة لذلك، بل إن الحرية المؤسسية تعتبر شكلا من أشكال التعبير والتجريب المركزى للحرية الإنسانية. فالأمر يتعلق عمومًا، "بالتمتع بحقوق الحرية والمشاركة عمومًا وكذلك إمكانية تشكيل مجالات الحرية التى تتاح فى دولة دستورية ديموقراطية" (أ.ج. فيلدفوير 2000 ، 304) مع إمكانية تحقيق المجتمع المدنى كذلك. وإذا كان الحديث هنا وفق التحليل المناسب لمبدأ الإعانة يتناول " الأطر" و "إتاحة الحرية"، فتأتى أهمية التمييز اصطلاحيًا، وهو الأمر الذى يحظى بأهمية كبرى فى الجدل الدائر حول التزام المواطنين:

لا يتمثل دور الدولة الاجتماعية الإعانية فى كونها دولة منعشة ومنشطة، لأن توسيع أنشطة الدولة يعد طريقا خاطئا غير أن الأمر يتعلق هنا أكثر" بالدولة الممكنة" (التكتل البرلمانى للحزبين الديمقراطى المسيحى والاشتراكى المسيحى CDU/CSU 2002، 691).

ويندرج ضمن تلك الأطر والشروط التى يجب أن توفرها الدولة التأمين الأساسى للحد الأدنى للتعايش الثقافى، لرخاء البشر فى كل مراحل الحياة من خلال نظام تأمين اجتماعى مناسب، وبناء وصيانة البنية الأساسية للمواصلات

والاتصالات، وكذلك نظام صحى إلى جانب توفير نظام إسكان مناسب وأعمال بناء وتشييد، فضلا عن حماية البيئة وتشجيع التعليم والتربية وكذلك دعم العلم والبحث والثقافة .

ومع كل التأكيد على أن الحرية تعتبر أساسا شرعيًا لقيام الدولة الاجتماعية، فما زالت هناك وجهة أخرى تستوجب التفكير: فالحرية لا تقدم فرصا وإمكانيات فحسب، بل توجد أيضا ودائما تلك المخاطر التى لا يمكن إزالتها بشكل نهائى. ويبقى إذا الخطر قائما بألا تسير الحياة على ما يرام، وبألا يمارس الإنسان حريته بشكل مفيد أو حيث لا يستطيع ممارستها بشكل معقول. وحيث إن الإنسان يعرف على الأقل مبدئيًا هذا الخطر فهو يشعر بالخوف منه: " لأن الإنسان يرى المستقبل بفضل موهبة اللغة والمنطق التى يتمتع بها ويتوقع فى يومه جوع الغد فهو يخشى من أن الغد لا يحمل له ما يكفى مما يسد رمقه. وهو الأمر الذى يناقض ما ورد بالإنجيل بخصوص " طيور السماء " إذ سرعان ما يضنيه اليوم حقًا جوع الغد. " (و. هوفيه O. Höffe 2002) ويمضى سعى البشر للأمان فى هذا الاتجاه، فالبشر يحتاطون اليوم تماما للغد. ومن ناحية أخرى فإن من واجب الدولة الاجتماعية تحقيق المنطلقات الأساسية بحيث يتمكن الفرد من اتخاذ الحيطة وإشباع احتياجه الأمنى فى إطار مناخ مناسب.

من شأن التأكيد على أهمية الحرية فى سياق جدل الدولة الاجتماعية أن يظهر ناحية أخرى بوضوح: حيث إن الدولة الاجتماعية قد بلغت حدودها المالية، مما يترتب عليه وجود ضرورة قصوى لإصلاحها، وهو ما يندرج ضمن المعرفة السياسية العامة والتقليدية إلى جانب أولئك المواطنين الذين يظهرون عدم الاكتراث والتبرم بالسياسة. كما تعد هذه النزعة الواسعة الانتشار والمتمثلة فى طلب العون من "الدولة الأب" فى كل الأحوال وأمام كل المشكلات واحدة من الأسباب الأساسية لهذه لتنمية الاقتصادية، أى جعل الدولة الاجتماعية دولة رفاهية بلا حدود أو دولة رعاية اجتماعية، ولكنها لا تتيح مطلقا الحرية والمسئولية الشخصية للفرد،

كما أنها تحقق العدالة الاجتماعية من خلال تأثير محبط وقائم على حرية مسلوبة ومحجور عليها. لم يعبر أحد عن أثر الحرية المسلوبة هذا للدولة الاجتماعية أو دولة الرفاهية أفضل أو أبين حجة مثلما عبر عنه (فيلهلم روبكيه **Wilhelm Röpke**): فى كتابه "الأزمات المجتمعية فى الوقت الحاضر" **Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart**، الطبعة السادسة لسنة 1979) حيث يقول: إننا معًا وانطلاقا من المساعى المتزامنة نقوم بإقصاء عامة الشعب وتحمل التفكير عنهم كتوفير أسباب الراحة مثلا، كما أننا نقوم بتهدئتهم بكل صنوف النعيم الممكنة لرفاهية الحضارة، ثم نحقر من شأنهم أخيرا بتحويلهم إلى مخلوقات مستأنسة تمامًا وحيوانات منزلية تحرك أذيالها. ويمكننا إذن تسمية هذا "الشكل النموذجى والمريح لتربية الماشية" (ف.روبكيه 1979، 267). إنه نظام اقتصادى واجتماعى يناقض تمامًا القيم المستخلص عاليه للدولة الاجتماعية المؤسسة على مجتمع مدنى إعانى. وبإشارة روبكيه هذه إلى الحرية باعتبارها بعدًا أنثروبولوجيًّا أساسيًا، يتضح على الفور أن الدولة الاجتماعية فى شكلها الراهن ومع زعمها الاختصاص اللامسئول بالإعانة (أو- هوفيه 2002)- وهذا يعد حقًّا عجزًا إعانيًّا – تتحدد وترتبط بحدودها الأخلاقية: ومن ناحية أخرى فإنه يبدو جليًّا من منظور إتاحة الحرية هذا، أن من يتقصى فى كل الإجراءات المقصودة عن منع سوء استخدام دعم الدولة الاجتماعية وكذلك عن تحسين أهداف قساوة القلب وعدم الشفقة فإنه يرتكب "خطأ تصنيفيًا مؤثرًا". ويعد الناقد لسياسة الرفاهية التوسعية أشبه بشخص قاس عديم الرحمة وتاجر يشيح بوجهه إذا مر على أناس مسلوبين ومبانين عند حفائر الطريق، بينما يمكن اعتبار المنادى بالحد الأقصى للرفاهية بمثابة المعالج الكفء . (ف. كيرستنج 2000 ب ، 249). فلا يدور الأمر فى كل جدل الإصلاح وبشكل أساسى حول المنطق الاقتصادى فحسب ، بل يدور بشكل كبير حول التصنيفات الأخلاقية.

2-4 الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى باعتبارها شرطا من شروط إمكانية تطبيق العدالة الاجتماعية:

يجب التفكير بشأن وظيفة الدولة من خلال منظور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعانى فى نفس الوقت.

حيث لا يعنى الالتزام بإتاحة حرية الشخص ومراعاة حرية الفرد والوحدات المجتمعية الأصغر للمشاركة فى العمليات الاجتماعية، لا يعنى ببساطة أن تتنصل الدولة من مسئولية العدالة الاجتماعية المتمثلة فى التزامها للرعاية الاجتماعية.

لقد أوردنا عاليه شرحًا لمفيوم العدالة الاجتماعية على أنيا عدالة تشاركية، والأمر هنا لا يتعلق بعدالة مشتقة أو بشكل ثانوى للعدالة، بل بالواجب المحورى لواحد من تلك المجتمعات السياسية، "التى تأخذ كلاً من كرامة الإنسان وحقوق المشاركة على محمل الجد"، "كما تراعى تلك المنطلقات التجريبية السارية عمومًا والتى بدونها لا يمكن قيام حياة آدمية كريمة ولا يمكن مطلقا للإنسان بدونها أخذ حقوقه فى الحرية والمشاركة أو لعله لن يتمكن من ذلك إلا بصعوبة شديدة." (هـــ.م. باومجارتنر، و أ . ج. فيلدفوير 2001 ، 37 وما بعدها.) حينما تمثل العدالة الاجتماعية المساعى العملية الأخلاقية المتواصلة لخلق شروط التمكين، التى يمكن للحرية أن تتحقق من خلالها فى المجال الاجتماعى فى شكل مشاركة بكل الأحداث التى تتعلق بها، وعليه فإن الدولة الاجتماعية تعتبر بمثابة التحول المؤسسى لمفهوم العدالة الاجتماعية.

ولا أعتقد أن هناك ضرورة للتأكيد على أن كل النقد الموجه للشكل الحقيقى المتواجد للدولة الاجتماعية وفقا لما قيل سابقا لا يمكن أن يعنى إدانة الدولة الاجتماعية التى تتخذ مثل هذا الشكل. لأنه من البديهى إذن أن ينشأ هنا من خلال التصور المتشعب للدولة الاجتماعية الإعانية ما يعنى أن هذه الدولة الاجتماعية باعتبارها أساسًا للديموقراطية وباعتبارها الوجه الآخر لمبادئ الدولة الدستورية،

تعتبر إنجازًا إنسانيًا لا يمكن الاستغناء عنه والذى لا يمكن للمرء أن يرتد وراءه دون انتهاك للجوهر الإنسانى الأساسى. وفى كل المناقشات التى تدور حول التشكيل المتخصص والمتاح والمناسب لها، يجب مبدئيًا الأخذ فى الاعتبار أنه من الضرورى حمايتها، حيث إن مبدأ الدولة الاجتماعية لا يعنى سوى كرامة الإنسان التى لا تمس. ويتضح من تلك الأفكار التى عرضنا لها عاليه أن الدولة الاجتماعية المصورة ليست هدفا ثانويًا ومشتقًا لدولة، كما يرى كيرستنج، بل إنها هدف مرتبط غير منفصل ويقف جنبًا إلى جنب مع أهداف الدولة القانونية والدولة الدستورية ذاتالديمقراطية والحرية. ومن هذا المنظور تستبعد كذلك تصورات الدولة الاجتماعية التى ترى الدولة بمثابة محطة للإسعافات الأولية لتخفيف الأزمات فى شكل من أشكال الوظيفة الإعانية، وفى المقابل لا تفهم من الناحية التنظيمية الأخـــلاقيـــة الاجتماعية على أنها مؤسسة يمكن تخطيها من خلال مبدأ "الرفاهية للجميع"، بل أنها تفهم على أنها تعبير قائم لثقافة التضامن. "انظر م. شبيكر M. 1993Spieker ، وكذلك . يو .نوتيلله – فيلد فوير U. Nothelle- . 1999Wildfeuer، 250 -262) إنما يعد هذا بالأكثر فيمًا ذا بعد اجتماعى مدنى تضامنى للدولة الاجتماعية، مما يتيح ثقافة للحرية وللعدالة الاجتماعية وللمسئولية المحددة للتضامن الحكومى المجتمعى الجماعى.

خاتمة : تصور الدولة الاجتماعية ذات المجتمع المدنى الإعانى:

لعله يمكن لهذا الفهم المتطور للمجتمع المدنى ومبدأ الإعانة أن يوضح ما تعنيه هذه المفاهيم فى ارتباطها ببعضها البعض. ولعله يمكن أن يتضح فى نفس الوقت أن مشروعًا ذا أساس اجتماعى أخلاقى لدولة اجتماعية ذات مجتمع مدنى تعاونى يمكن تطويره ارتكازًا على تلك الأسس التى تقوم قانونيتها وعملها على إتاحة الحرية **وخلق مجالات لها أى العدالة الاجتماعية**. ويمثل ذلك محاولة يمكن الاستفادة منها فى المقام الأول بالنسبة لوعى جديد مرتكز على تصور ملائم للدولة

الاجتماعية إذ إن شعارات المناقشات العامة السائدة فى كل مكان واقعية ومتنوعة بالنسبة لتفسير مظاهر عجز الدولة الاجتماعية فى الوقت الحاضر. وارتكازًا على تلك الأسس، لا يعتبر هذا معناه شفاءً لتلك الظواهر، إنما يعتبر معناه حقًا إعادة بناء الدولة الاجتماعية لتنشأ "سياسة تطوير لدولة نامية " وفقا لمصطلحات مجمع الأساقفة الألمان.

قائمة المراجع:

Albers, I. (1994): „Kunst der Freiheit". Kommunitaristische Anleihen bei Tocqueville, in: C. Zahlmann (Hrsg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Berlin, 35-41.

Baumgarten, H. M. u. Wildfeuer, A. G. (2001): Freiheit und soziale Gerechtigkeit: Die Verantwortung des Staates für Bildung und Erziehung, in: S. S. F. Kultus (Hrsg.), Nachdenken über Schule, Dresden, 33-57.

Die deutschen Bischöfe (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik, Bonn.

Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (1998): Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischöfskonferenz, Bonn.

Evangelische Kirche in Deutschland (1991): Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.

Evangelische Kirche in Deutschland und Deutsche Bischöfskonferenz (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit . Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischöfskonferenz zur wirtschaftlichen und soialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn.

Fraktion der CDU/CSU (2002): Sondervotum von Mitgliedern der Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ aus der Fraktion der CDU/CSU, in: Enquete-Kommission „Zukunft des Bürgerschaftlichen Engagements“ Deutscher Bundestag (Hrsg.), Bericht Bürgerschaftliches Engagement: Auf dem Weg in eine zukunfsfähige Bürgergesellschaft, Opladen, 683-727.

Höffe, O. (2002: Zwischen Risiko und Sicherheit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 184, 10.8.2002, 11.

Höffner, J. (1985): Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der katholischen Soziallehre. Eröffnungsreferat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenzen bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, o.O. (Bonn).

Kersting, W. (Hrsg.) (2000a): Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist.

Kersting, W. (Hrsg.) (2000b): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit. Eine Kritik egalitarischer Sozialstaatsbegründung, in: W. Kersting (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist, 202-256.

Losinger, A. (1999): Das Subsidiaritätsprinzip und sein Einfluss auf das Menschen- und Gesellschaftsbild der Katholischen Soziallehre, in: W. J. Mückl (Hrsg.), Subsidiarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn, 35-47.

Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, o.O. (Bonn).

Nothelle-Wildfeuer, U. (1999): Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn.

Putnam, R. D. (Hrsg.) (2001): Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh.

Roos, L. (1997): Die Zukunft des Sozialstaats in sozialethischer Perspektive, in: H. Pompey u. L. Roos (Hrsg.), Caritas zwischen Menschlichkeit und Wirtschaftlichkeit, Würzburg, 73-97.

Röpke, W. (1979): Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Bern-Stuttgart.

Schäuble, W. (1996): Bürgertugenden und Gemeinsinn in der liberalen Gesellschaft, in: E. Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen, Frankfurt, 63-77.

Schneider, L. (1983): Subsidiäe Gesellschaft. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips, Paderborn.

Schramm, M. (1999): Subsidiarität der Moral. Institutionenethische Überlegungen zum Subsidiaritätsprinzip der Katholischen Soziallehre, in: W. J. Mückl (Hrsg.), Subsidarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Paderborn, 9-34.

Simonis, H. (1997): Kein Blatt vorm Mund. Für eine aktive Bürgergesellschaft, Hamburg.

Spieker, M. (1993): Menschenbild und Sozialstaat, in: A. Rauscher (Hrsg.), Christliches Menschenbild und soziale Orientierung (=Mönchengladbacher Gespräche 13), Köln, 95-120.

Splett, J. (1990): Der mündiger Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen, in: Stimmen der Zeit 208, 102-112.

Taylor, C. (1993): Liberale Politik und Öffentlichkeit, in: K. Michalski (Hrsg.), Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992, Stuttgart, 21-67. Tocqueville, A. D. (1985): Über die Demokratie in Amerika, Stuttgat.

Wildfeuer, A. G. (2000): Um der Freiheit willen: Zur legitimationstheoretischen Rekonstruktion eines originären Erziehungs- und Bildungsauftrages des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates, in: U. Nothelle-Wildfeuer u. N. Glatzel (Hrsg.), Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft, Grafschaft, 297-316.

كيف يسفر الصدام بين المجتمع المدنى والعدالة فى أوربا عن ثورة شعبية حقيقية؟

رينيه كوبيروس

1- مدخل :

أحيانًا ما ينادى بالرأى القائل بأن ركود الإصلاح فى المجتمع الألمانى، قد يرتبط دون ريب بعدم كفاءة سياسة جيل ثمانية وستين (68)، ولكنى أرى بعين المترقب من الخارج أن المرء يجب عليه أن يتقصى ويبحث عن الأسباب التى استقرت عميقًا فى محيط التغلب على ماضٍ وفى ظل الذكريات الأليمة والمجمعة للحروب.

أو لم تقف المعجزة الاقتصادية والرفاهية الألمانية عالية المستوى عائقاً فى سبيل الحياة العادية؟ وفى سبيل خلق هوية إيجابية جديدة لحطام ألمانيا ما بعد الحرب روحيًا وماديًا؟

إن هذه العوامل التاريخية – أو لعلنا نزعم هذا – تقتضى أن يصاحب عملية الإصلاح وهدم نماذج النجاح هذه اضطرابات وعوائق شديدة. ولعل المرء يجب عليه أن يضع فى الحسبان ما يصدر عن مناهج الإصلاح الألمانى من أنين وصرير أكثر من كل أمر آخر، ولا يعتبره مضحكًا. بل على عكس كل الآراء التى يمكن أن يقابلها المرء لدى "المحدثين" فى بلد مثل بريطانيا (الاقتصادى the Economist)، إذ إن ألمانيا تمثل الأخير ذا الطراز القديم، بل إنها عملاق رجعي. وإن اعتبر هذا من ناحية صادقًا، إلا أنه يخفى فيما وراءه كما يقال تاريخًا مأساويًا سببته الحرب والذكريات الأليمة لجمهورية ألمانيا الشرقية. ألم يكن هناك أيضًا خوف حقيقي ولا شعورى من قيام حركة ثورية حقيقية فى ألمانيا؟

أود فى البداية أن أشير إلى أننى لم أستخدم لغة أو مصطلحات سياسية – فلسفية، ويرجع ذلك إلى سببين:

أولهما: أن مسقط رأسى هولندا التى لا تهتم بالأوجه السياسية والاقتصادية الاجتماعية والثقافية فحسب، بل إنها تهتم أيضا بالأوجه السياسية – الفلسفية، إذ كان هناك اهتمام وسطي بين التقاليد القارية والألمانية من ناحية وبين العالم الأنجلوساكسونى من ناحية آخرى؛ فثقافتنا العقلية مزيج من الدقة الألمانية والتجريبية والبراجماتية البريطانية. إننا نقف فى مكان ما بين هيجل وهيوم.

أما السبب الثانى فهو أننى كنت أعمل لدى **Think tank** ، وهو حزب سياسى يتبع مؤسسة فياردى بيكمان مثلما يطلق على المكتب العلمى للحزب الهولندى الشقيق لحزب **SPD** الذى يطلق عليه **PVDA**. إن منشأة كهذه تعد بمثابة وسيلة تربط بين السياسة والجامعات وتتوسط المسافة الفاصلة بين السياسة والعلم، إذ يوجد منذ القدم إثارة وتشويق طبيعى ما بين العالم الأكاديمى ونظيره السياسى. إن العلم يواجه وينتقد فكر الحياة اليومية، ويكشف الحقائق الباطلة ويحلل اليقينيات ويقدر على اختراق لعبة سيطرة الإستراتيجيات والسياسيين.

ومن ناحية أخرى فإن الوقائع العلمية والنظريات تبتكر عالمًا مصطنعًا يبدو أنه لا مكان فيه لأناس من لحم ودم ، ناهيك عن الناخبين. لذا يمكن القول بأن قصة مؤسسة فياردى بيكمان هى أيضا قصة البغض والحب بين المفكرين والسياسيين، وبين العقل والسلطة، حيث تصطدم القيم السياسية الأصيلة والمبادئ مع "منطق الحملات الدعائية والوسائل الإعلامية" للأحزاب السياسية الحالية.

لا أريد أن أشغل نفسى كثيرا بالفلسفة السياسية، بل بالاجتماع والسياسة، بالمواجهة بين "المجتمع المدنى والعدالة" فى نطاق الواقع الاجتماعى.

2- الشعبية وأزمة التمثيل:

حين تقوم حركة شعبية في أى مكان مثل ثورة الفورتوين بهولندا، فإنها تهدد بالشؤم، وعندئذ تسود درجة الإنذار الأولى، إن الشعبية تعد بالنسبة للجميع إشارة الخطر تنذر أن هناك خللاً ما فى التمثيل السياسى، وذلك يعني أن الناس غير ممثلين جيدًا من قبل المؤسسات السياسية أو هناك تغيرات اجتماعية ما تحدث دون موافقتهم، وأنهم في ذات الوقت لا يمكنهم التأثير فيها، إذ إنها مملاة عليهم بقدر من الإجبار من قبل السياسة (فى أيامنا هذه بسبب الاضطراب والأخطار واليأس الأيديولوجى وارتباك الصفوة).

وبسبب أزمة التمثيل التى تكمن فيما وراء هذا، يجب أن تؤخذ الشعبية بشكل أكثر جدية، خاصة لأن الظاهرة ذات شقين وكأننا أمام رواية الدكتور جيكل والسيد هايد.

إن الشعبية يمكن أن تتخذ شكلاً شريراً (وعندئذ تذكرنا على الفور بحركات اليمين المتطرف أو النازيين الجدد)، أو علها تتمثل فى شكل صبى مرح حين تكون نموذجًا ديموقراطيًّا صحيحًا أو قد تكون ناقوس الخطر الذى يدق على أعتاب الصفوة المتخاذلة ، وعلى كل حال فإن عدم الارتياح الشعبى لا يزول سريعًا. إن المزج بين ديموقراطية الإعلام وسمو شأنها وعروضها المغرضة وتسابقها إلى الأحداث المثيرة ، إلى جانب وجود مجموعة متزايدة ومتذبذبة من الناخبين يعد بمثابة التربة الخصبة للثوران الشعبى من كل صنف (علمًا بأن وسائل الإعلام فى هولندا إذا ما قورنت بالصحف الألمانية المصورة أو الصحف النمساوية الملكية فإنها لا تزال متحضرة نسبيًا).

يتعلق الأمر هنا بالاتجاهات البنائية. حيث إن الرباط المرتخى الممتد بين الناخبين والأحزاب هو الذى يسير فى معية تقويض الدعامات- الأمر الذى يعبر عن سقوط ما يعرف بالدعامات التى صيغت مثل تلك المجالات العقائدية ذات

الرؤى العالمية التى عرفت فى المجتمع الهولندى منذ الخمسينيات - ودحض الأيديولوجيات وفض الأوهام! لقد نتج مزيج عدم الارتياح الشعبى عن الخلطات الآتية: التهكمية السياسية الشديدة وفقًا للمفاهيم الهولندية (إن هذا يعنى عدم الوثوق بالمؤسسات الشعبية والسياسيين)، ثم المقاومة ضد تعدد الثقافات والهجرة وكذلك الغضب من قصور أداء شئون الدولة بدءًا من الشئون الصحية وحتى محاربة الجريمة.

تكمن خلف هذه السياسة الشعبية لفض الوهم حقيقة اجتماعية مروعة، إذا كنا نرغب فى صياغة الأمر صياغة أدبية . إننى أعنى بذلك أنه توجد فى مجتمعنا اتجاهات متوارية مختلفة، تجلب معها عواقب وخيمة قاسية لجماعة محددة، وهى جماعة ضحلية التعليم والثقافة. ومن العجب أنه لم ينتبه أحد فى هولندا، ولا حتى مرة واحدة فى حزبى ذاته، لم ينتبه بوجه خاص إلى هذه الجماعة . إلا أن الاختبار الفلامشى الذى قام به مارك الكردوسى قد أسفر عن أن ضحلى التعليم قد تم تهميشهم اقتصاديًا فى العقود الماضية ، ومن الوجهة الاجتماعية الثقافية كذلك تفشى بينهم كم هائل من الضجر والاستياء, حيث أصبحت صورة الناس والعالم لديهم تتسم بالضيق والضآلة. إن هذا الهم لضحلى التعليم له أسباب، كثيرة منها : تقلص العمل الصناعى وزيادة المتطلبات التى يمليها المجتمع الحديث على أعضائه - ولاسيما رأس المال الثقافي والاجتماعي التى يستوجبها المجتمع ونهاية اليوتوبيا الاشتراكية الخاصة بالمساواة (يكون بدلاً من ذلك الهدم الدائم لدولة الدعم والرعاية)، وتعدد الثقافات للبيئات الآمنة وكذلك تأثير التجارة .

وتحدث هنا المأساة التى أغفلتها مجمعات وسائل الإعلام لدينا ذات الطابع "الأكاديمى" السياسى البيروقراطى. إن فى ذلك ما هو أكثر من الخيانة للنزاهة السياسية . إن الجماعة ذات المستوى التعليمى الضحل تشعر بأنها لا تمثل من قبل النظام السياسى البيروقراطى، وكذلك يكون الانزعاج نافذ العمق فى طيات الطبقة المتوسطة. حيث يتعلق الأمر ببساطة شديدة بحدوث التغيرات الاجتماعية التى

يشعر المرء تجاهها بأنه لا حول له ولا قوة؛ فالمرء تسحقه التطورات الجوهرية التى لا يرضى عنها: العولمة، والوحدة الأوربية وتوسع الاتحاد الأوروبى وتوحيده، هذا فى مقابل تقويض دولة الرخاء والسيطرة الظاهرية الخارجية على الهجرة والتعددية الثقافية بالدولة. هذا هو فى رأيى التربة الخصبة الحقيقية للشعبية أو قل بوتقة الانزعاج وعدم الارتياح ونواة أزمة التمثيل.

3 - المجتمع المدنى والأحزاب السياسية : أحزاب جماهيرية بدون جمهور:

إننى أستشهد بكل من(أولريش فون آليمان **Ulrich von Alemann**) و(كريستوف شترونك**Christof Strünck**) و(أولريش فيرهوفر **Ulrich Wehrhöfer**) فى القول بأن : "الأحزاب هى المنظمات الأكثر عرضة للأزمات، والتى تعمل دوماعلى التوازن عند مواضع الارتباط بين الدولة والمجتمع من خلال التأميم أو التعميم. بل يجب عليها أن تحتفظ بهذا التوازن ولذلك تكون فى بؤرة اهتمام الرأى العام ".

إن الأحزاب قد تحيد وتخسر من نواحٍ عديدة . حيث إن معيار التنظيم السياسى لشعبنا آخذ فى الضعف والتهاون: فالأحزاب قد تفقد الأعضاء، وعلاوة على ذلك نجد أن مجموعة الأعضاء تتقادم، ثم إن بعض الوظائف الهامة للأحزاب قد انتقلت إلى هيئات اجتماعية أخرى . إن الثقة التى أضمرت لها قد تقلصت، وفى نفس الوقت احتفظت الأحزاب لها بوظيفة أخذت تعمل على تقويتها، لقد احتفظت بما يشبه احتكار دخول المصالح السياسية. إن انهيار الحزب الذى كان الجمهور يندمج فيه، ينطبق بكل تأكيد على الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية. إلا أن الاشتراكية الديمقراطية تعمل كذلك هنا كجزء لا يتجزأ من الكل. نظرًا لأن نظام الأحزاب والنظام الديموقراطى يظلان مجملاً تحت الضغط بناء على الملل السياسى. وقد كان البحث جارياً بشكل مكثف فى عمود من أعمدة جريدة دى تسايت Die Zeit عن "سبل الخروج من دولة الأحزاب". "إن هذا الأمر تحديدًا هو مشكلة دولة الأحزاب

الحالية لدينا ، تلك الدولة التى تفرض نفسها دائما وأبدا – ولكنها لم تعد قادرة على فرض أى شيء. إنها تمتد وتنتشر باستمرار دوماً غير أنها تضمحل أثناء ذلك (....) وفقط عندما يتقلص نفوذ الدولة ويحجم ذاته , يكون الاستحواذ على السلطة السياسية مدرجاً نسبيًا من خلال دولة الأحزاب. "(روبرت لايشت Robert Leicht، جريدة دي تسايت، 12 يونيو ٢٠٠٢, الصفحة رقم ٦٠).

لقد تعرض حزب التحرير الجماهيرى الكلاسيكى لتآكل شديد بل أخذت الأقاويل تتردد عن ذوبان وانحلال نظام أحزاب ما بعد الحرب. ترى أى خلفية تكمن خلف ذلك؟ إن السياق الذى تعمل فيه الأحزاب فى عصرنا هذا لا يختلف اختلافاً كبيرًا عن تلك الظروف التى هيأت وأسست فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر فحسب، بل إنه يخالف أيضاً الشروط والملابسات، التى تحقق من خلالها استمرار الأحزاب بعد الحرب العالمية الثانية فى ثوب جديد. إن هذة التغيرات والتحولات هى أولاً اجتماعية وثانياً سياسية أيديولوجية أو برامجية وثالثا ثقافية وذات طبيعة تنظيمية.

1- لقد تحطمت العلاقة الوثيقة بين المجتمع والسياسة وبين التأييد القوى والأحزاب. كما قد تغير بناء مجتمعنا وتركيبه بقوة وكذلك التمثيل السياسى. لقد غير المنتخبون طرق مفاضلتهم فى الاختيار، وأخذوا يظهرون أسلوباً شديد التقلب أكثر مما كان من قبل عشر سنوات. كما أصبح الإخلاص العقائدى والتوجه الطبقى يلعبان دورًا متزايد الصغر. لقد صار أسلوب الحياة وجانب الهوية الثقافية يشكلان أهمية فى مجتمع متنامٍ عملى وضعى. وقد أصبحت السياسة عبارة عن ساحة سوق يقود فيه أرباب السياسة منافسة لأصوات المواطنين / المستهلكين، أو وفقاً لكلمات يواقيم راشكيه: "حدث تغيير فى وضعية الأيديولوجيات بالسوق ". فقد تحولت الأحزاب من كونها أحزابًا ذات رؤية وبرنامج إلى أحزاب تنافسية موجهة بحسب الناخبين. لقد استمر هذا الاتجاه بقدر متزايد جنبًا إلى جنب مع تنظيم عملى

متواصل وحرفية للأحزاب الشعبية ومع اقتلاع متصل للجذور الاجتماعية وأيضا مع تغلغل مستمر فى شئون أملاك الدولة .

لا يمكن وصف الوضع الاجتماعى للأحزاب السياسة إلا بأنها: أحزاب شعبية مشردة . لابد من التأكيد أولاً على أن نماذج التمثيل السياسى النزيهة ، التى تنوب فيها الأحزاب عن مجموعة محددة من الناخبين، قد تلاشت. إن الناخبين يستبدلون الأحزاب فى ساحة السوق السياسى. وعلى ما يبدو فإن الحديث يدور عن ضياع وتشريد الأحزاب التى صارت دون استقرار فى سياستها الانتخابية - الاجتماعية. ويطرح السؤال نفسه مجدداً: ترى أى روابط جديدة يمكن أن تنشأ فى المستقبل؟ وكيف يمكن للأحزاب أن تتفاعل تجاهها؟ كيف يمكن أن يتواجد تمثيل شامل لأتباع متفرقين؟ وكيف يمكن أن تقام الصلة بين المؤسسات الاجتماعية وجماعات جديدة (كالمهاجرين على سبيل المثال)؟ باختصار: كيف يمكن أن تعمل الأحزاب من جديد كنائب عن المجتمع المدنى؟

وقد كتب يواخيم راشكيه **Joachim Rascke**(فى كتابه الناقلة السريعة **Der rasende Tanker** ص25): "تعد علاقة التوتر تجاه المجتمع المدنى قائمة ونامية إلا أنها يمكن أن تتحول لتصير منتجة: من خلال نقد الأحزاب بسبب إمبريالية الدولة التى تطبقها وكيفية تحويلها المجتمع إلى أدوات، وكذلك من خلال نقد المجتمع المدنى بسبب ما نسمع عنه من سذاجات ونذر مضللة. قد تصبح الأحزاب والمجتمع المدنى جهات بناءة وتستمد ذلك الواحدة تلو الآخرى من خلال الوعى والممارسة العملية لتحديد الذات والتكامل المتبادل."

2- لقد أصبحت الأسئلة المحورية السياسية أكثر تعقيداً كما أن وضع مراكز القوى التقليدية قد ضعف وتداعى. إن السلطة السياسية إما أنها قد تسربت وضاعت أو أنها نقلت وعدلت تبعاً للعبة دولية لتصبح من المؤسسات الأوربية أو غرفة رسمية محترفة أو مكتبا من مكاتب العدل أو المؤسسات السياسية والاجتماعية. وفي خضم مجال السلطة المنتشر والمعقد هذا، صارت الأيديولوجية

التقليدية باعتبارها مرشداً للمعاملات السياسية بالية. لقد تحول السياسيون إلى مدراء لمجموعات شركات كبيرة وبيروقراطية، يعارض منطقهم التكنوقراطي أو الفني القيادي مبادئ النظام السياسي والديموقراطي لأحزابهم، وبذلك فإن الأحزاب قد أصبحت أقرب أن تكون محركة لأمور الدولة عن كونها وسيطًا بين المجتمع والدولة .

الأشكال السياسية الجديدة وعلاقات السلطة: الأحزاب من خلال ديمقراطية وسائل الإعلام. يعد الحزب السياسي منذ وقت بعيد لاعبًا هامًا في الساحة السياسية وتعد المؤتمرات مكاناً لاختبارات من هو أقوى من بين الأجنحة المختلفة ولتباين الآراء. وبسبب تضافر عوامل عديدة (التأثير الفائق لوسائل الإعلام- احترافية السياسة وتوجه الأحزاب وفقًا لسبل الإدارة)، لجأت السلطة في أثناء فترة الدورات التشريعية إلى نواب الحزب في الحكومة -وبقدر ضئيل- إلى الأجنحة البرلمانية، ثم احتل تأليه الأشخاص مركز الصدارة في العالم السياسي فيما بعد من خلال منطق استفتاء الآراء ومنطق وسائل الإعلام. وانتقل هذا إلى الشكل الشعبي، بل إنه أدى إلى تفويض قيادي من خلال استفتاء عام. حتى تحول الحزب الحقيقي إلى تابع، وأخذ يتضاءل. ترى كيف يتماشى هذا مع فكرة الحزب التقليدية باعتباره مجالاً للمناقشات وواضعاً لبرامج نوابه السياسية في البرلمان والحكومة؟ هل يمكن للحزب باعتباره حزب تواصل عصري أن يعيش في ظل إستراتيجية اتصالات مزدوجة: واحدة للنبهاء داخل نطاق الحزب وأخرى لوسائل الإعلام الجماهيرية؟ أم أن عائلة أليمان[1] وغيرهم لديهم الحق، حينما يستنتجون أن "ما نحتاج ، ليس قدراً ضئيلاً من سياسة الحزب بل أحزابا أفضل ترغب في ما أكثر من تقنية حكومية جيدة, ومن شأنها أن تنظم الجدل الآخاذ حول المسائل الاجتماعية الجوهرية .. لعل الجماهير جديرة بذلك. " (الناقلة السريعة صفحة 34).

---

(1) أليمان: عائلة اشتهرت بأن كثيراً من أفرادها صاروا حكاماً وعمداً للبلاد وكان منبت هذه العائلة في مدينة (ماجديورج) التابعة لولاية ساكسونيا أنهالت.

3- تتوافق طبيعة الفردية لمواطن هذه الأيام بالكاد مع العلاقة بجماعية أحد الأحزاب السياسية. لقد شجعت طبيعة الإعلام الحديث على تراخى الروابط بين المواطن والأحزاب من خلال تهيئة منطق جديد وديناميه للعالم السياسى، كما نهضت بأعباء الوظائف التقليدية للأحزاب مثل الوظائف الاجتماعية والإمداد بالمعلومات. وبذلك لم تتغير هوية العلاقة بين الناخبين والأحزاب فحسب ، بل تغيرت أيضا هوية العلاقة بين الأعضاء والأحزاب .

لم تقف الأحزاب عند حد المعاناة من سلبية هذا التطور فحسب، بل لقد تكيفت مع الظروف المتغيرة. واتخذت الأحزاب علاوة على ذلك القررات التى كان لها أثر على الوضعين الاجتماعى والسياسى لمؤسساتها وكذلك على العلاقات الداخلية. وتأتى بكل تأكيد الصورة على النحو التالى (مع ميل بسيط إلى الحالة الهولندية):

لقد صارت الأحزاب الاجتماعية والمسيحية الديمقراطية أحزابا وظيفية. وقد تراجع بشدة حجم الأعضاء المنتسبين إليها، إلى جانب تقادمهم. حيث أصبح عدد أعضائها مركبا بشكل أحادى الجانب أكثر مما مضى (ذا ثقافة, له تمثيل على مجمل القطاعات) وتمثل قدرتها المدعمة عددا محدودا من الأعضاء الذين يتقلدون في المقام الأول مناصب سياسية. وقد بذلت محاولات في نفس الوقت من أجل تطوير ما يسمى بالأحزاب شبكية العمل والأداء متضمنة معرفة موضوعية واجتماعية وتقارير لخبراء من الأعضاء، وكذلك الأنشطة المشروعة لغير الأعضاء، هذا عن طريق شبكة الإنترنت والروابط الجديدة مما يربط بمؤسسات المجتمع المدني.

تحولت المؤسسة الحزبية إلى المركزية، وقد انتقل مركز نشاط الحزب إلى المحيط الداخلى للحكومة والبرلمان وعلى الأخص في أثناء الدورة الحكومية. وقد أثار منطق وسائل الإعلام نقاطاً عامة كثيرة في المؤسسة وأدى إلى مناقشات داخلية، وتنوعا في الآراء المتعلقة بمخاطرة سياسة الانتخابات. كما ذبلت

المؤسسات الحزبية إلى حد ما فى ظل السلطة. وبشكل عام كان القادة السياسيون للأحزاب بالكاد يعتنون بالمناقشات الجوهرية المنظمة، وأعلن نظام مراقبة المخاطر بخصوص قيادة الأحزاب أن قادة الأحزاب كانوا يتفادون الجدل الصريح العقلانى .

لقد تصاعد اتجاه وسطى براجماتى داخل العمل الحكومى وطغى، كما ضعف الجانب السياسى للأحزاب وتهالك، هذا إلى جانب تحول واضح لاتجاه طريق ثالث أو وسط جديد أو قل لا شيء. أما على المستوى المحلى سواء بالنسبة للجانب اليمينى أو الجانب اليساري فقد تدهور وضع الديمقراطية الاجتماعية، وأصبح اهتمام الناخبين على غير العادة ضئيلاً بشكل عام فيما يختص بالسياسة المحلية وكذلك بالنسبة للسياسة الأوربية.

وختاماً، كان للتفكك المتنوع و"الانحلال" الذى أصاب الأحزاب والأوساط والمجتمع المدنى الأثر فى حدوث ظاهرة "تشرد الأحزاب"، واقتلاع لجذور العائلات السياسية – الاجتماعية. وقد أحدث هذا فراغاً جديدًا لتعبئة سياسية جديدة: إنها التربة الخصبة لثورات المواطنين الشعبية في بلدان أوروبية عديدة .

4- الشعبية والعدالة الاجتماعية:

إن المناقشات المحتدمة حول مسألة العدالة الاجتماعية فى هولندا وفى مجال الديمقراطية الاجتماعية الهولندية قد تحولت وتغيرت بعد فورتوين من الوجهة الفلسفية (صلاحية تصورات العدالة الاجتماعية على طريقة كل من جون *راولز* ***John Rowls*** *وميشائيل فالتسر* ***Michael Walzer***) إلى الوجهة الاجتماعية. ويدعم هذا التحول الاجتماعي تقديم تفسير لحياتنا الاجتماعية المضطربة الصاخبة فى هذه الأيام فى المقام الأول، وكذلك تفسير للورطة العصيبة الأليمة والجديدة التى تقف أوربا أمامها متسائلة عن العدالة الاجتماعية: إنها ورطة

التضامن الداخلى والخارجى (دولة الرعاية والعولمة ؛ دولة الرعاية والهجرة) وكذلك ورطة التضامن والتنوع.

يتعرض كلا الموضوعين للسؤال الرئيسى، والذى يطرح كذلك فى ألمانيا موخرا، إنه السؤال حول مدى إمكانية استمرار نموذج مثل النمط الأوربى لدولة الرفاهية والرعاية فى ظل الشروط الجديدة للعولمة والهجرة والتنوع الثقافى. حيث تخضع تلك الأمور لنقاشات مكثفة فى هولندا، وفى مجال الديمقراطية الاجتماعية الهولندية، ما كان فى الماضى أى قبل فورتوين أصبح غير وارد على الإطلاق.

يتحدث المرء فجأة عن عدم جدوى الهجرة ومردوداتها، وعن السماح بدخول المهاجرين المثقفين ورفض المهاجرين ضحلى التعليم والأميين حتى وإن كانوا من المهاجرين بعقد الزواج. يتحدث المرء عن نماذج الكارت الأخضر وعن إجراءات ضم مهاجرى العمل والزواج داخل نظام دولة الرعاية الهولندية عالية الأسعار. يدور ذلك كله فى فلك خلفية من الفهم والإدراك بأن دولة للرعاية لا يمكن أن تستغنى عن حدود وعن عضوية لـــها داخل جماعة، إذا كانت لا تريد أن تتدهور وتهبط إلى مستوى الرعاية المتقاص والمتقشف كما هو الحال فى بلاد الهجرة التقليدية ذات الرعاية مثل أمريكا وأستراليا.

ومن ثم فإن هناك إجماعا واتفاقا على أن التشديد من شروط الهجرة يعود كليًا إلى أسباب متعلقة بالتضامن الداخلى. كما أن التضامن الخارجى لمساندة فقراء العالم يصطدم ويتناقض مع التضامن الداخلى لدول الرعاية والاشتراكية الجديدة.

يقودنا هذا إلى سؤال حرج آخر. فمنذ عهد قريب نظمت مؤسسة فياردى بيكمان مؤتمرا فى أمستردام بالاشتراك مع شبكة معلومات السياسة البريطانية بحضور أنطونى جيدنز **Anthony Giddens** وروبرت بوتنام **Robert Putnam**، وكان موضوع المؤتمر هو "التضامن والاختلاف". وقد أسفرت

الأبحاث التجريبية عن إمكانية وجود ارتباط بين درجة التضامن ودرجة الإختلاف من خلال تنوع الثقافات المرتبطة بالشعوب أو من خلال تنوع أساليب الحياة عن طريق الفردية.

والسؤال الهام إذن هو: هل تستطيع المجتمعات غير المتجانسة أن تنوء بأعباء المنظومة الإجمالية لدولة الرعاية فى وقت ما بعد الحرب؟ لقد وضع بوتنام مؤلف الكتاب الرائع "البولينج منفردًا **Bowling Alone**" (عن التفتيت الاجتماعى للمجتمع الأمريكى) ومخترع مفهوم رأس المال الاجتماعى وضع نظريات شيقة ولكنها مثيرة للخوف والجزع. مفادها أن أوربا باعتبارها منطقة جديدة للهجرة ما زالت تقف تماماً عند أعتاب الخبرات والنظريات الخاصة بهذه المنطقة كما أنها تتميز من خلال نموذج غير واضح للاندماج والتجانس.

مراراً وتكراراً ما يلح الجدل والنقاش فيما يتعلق بالتناقض بين الاستقطاب والإقصاء وهو ما يمكن أن يعد بمثابة الورطة الأخلاقية للتضامن الداخلى والخارجى. حيث يعد التضامن نوعًا من وحدة المصير الواعية: فمن يتضامن مع شخص آخر، ينال قسطاً من ذات المصير أملاً وألماً. فالتضامن فى طبيعته انتقائى، ومن يبغى أن يكون متضامنًا مع الجميع، يكون فى واقع الأمر غير متضامن مع أحد. فالتضامن يسرى دائمًا عند قبول عدد محدد من البشر فى جماعة بعينها واسبتعاد جماعة أخرى .

التضامن والإقصاء مسائل هامة فى بلد من البلدان المستقبلة للهجرة. وحين يتعلق الأمر فى بلد للهجرة بدولة رعاية على درجة فائقة من التطور، فإن دولة الرعاية هذه هى التى تضع حدودًا للقدرة على استيعاب المهاجرين. حيث إن دول الرعاية المتطورة بشكل كبير وذات الصبغة الأوربية لا تستطيع أن تحافظ على كياناتها إلا بإقصاء الأجانب، وهو ما يتأكد دائمًا (فقد أظهرت أبحاث مكتب التخطيط المركزى CPB التابع للحكومة الهولندية بشأن نفقات المهاجرين وإيراداتهم أن عمل الأجانب قد تكلف فى النهاية أكثر كثيراً مما أفاد وأجدى) .

تدين دولة الرعاية بالفضل للتحديد، إلا أن الوضوح هو الذى يهيمن ويحدد من عساه ينتمى ومن لا ينتمى. إن المجتمعات التى تحظى بالرعاية فى واقع الأمر هى مجتمعات منغلقة، أما التضامن فهو فى حاجة إلى حدود. وعلى خلاف بلدان الهجرة التقليدية مثل الولايات المتحدة الأمريكية ، التى تصطبغ فيها دولة الرعاية بالضعف والهزال، نجد فى دول الرعاية التى يسرى فيها نظام متشعب لإعادة التوزيع وتوجيه الأموال من يد الأغنياء للفقراء من خلال آليات مختلفة ، نجد أنه قد تأثر سلبًا بسبب الهجرة الطليقة المتحررة من كل قيد. إن التناقض بين التضامن والإقصاء يكمن دائمًا فى أن إعادة توزيع الدخول لمجموعة بعينها(تضامن داخلى) تستوجب إقصاء صارمًا لمجموعة أخرى (دون تضامن خارجى) وبدون هذا الإقصاء يتهاوى النظام وينهار. كما أن الدرجة القصوى للتضامن الداخلى تجعل التضامن الخارجى لبلد مثل هولندا غير قابل لسداد تكلفته. أما الولايات المتحدة الأمريكية فينطبق عليها العكس: يوجد هناك بالكاد تضامن داخلى أى أن الدولة فى وسعها إنجاز المزيد من التضامن الخارجى.

على أننا يجب أن ندرك أن الأمر يتعلق هنا بخلق وتشكيل التضامن انطلاقاً من عالم تحده حدود منفتحة نسبيًا، وتطفو على السطح هنا ورطة شيطانية: فإما الحد من السماح بدخول المهاجرين ذوى الفرص الضئيلة نسبيًا وغير المجديين (الذين تكتظ بهم غالبية مكاتب الإعانات الاجتماعية الآن) والإبقاء على دولة الرعاية السخية، وإما ممارسة سياسة للهجرة أكثر ليبرالية مع قدر ضئيل من التأمين الاجتماعى للمحرومين من الامتيازات، تماماً مثلما هو الحال فى بلدان الهجرة مثل الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا وسويسرا.

وهنا تجد أن السياسة اليسارية أو السياسة الديمقراطية الاجتماعية (التى تريد أن تمثل أحزاب التضامن الداخلى والخارجى) نفسها أمام اختيار شيطانى: إذ إن التضامن مع المهاجرين أولئك الذين يبحثون عن حياة أفضل فى دول الغرب

الغنية، يأتى بصورة حتمية على حساب التضامن الذى ينتفع منه المحرومون من الامتيازات فى بلادهم.

لا يمكن بذلك تفادى قدر من الإقصاء إذا كانت هناك رغبة فى الإبقاء على نموذج التضامن الاجتماعى الأوروبى بطريقة أو بأخرى. إن الإقصاء يمكن أن يتخذ صيغتين: إما أن تمنع الهجرة رسميًا (من خلال تشريع قوانين الأجانب) وإما أن يصرح للمهاجرين بدخول البلاد، دون أن يصرح لهم فى بادئ الأمر بالمشاركة فى نظام إعادة التوزيع مما يحرمهم من حق التضامن والمواطنة كما يخلق مواطنين على درجات مختلفة (فعلى سبيل المثال، لا يتمتع المهاجرون فى الخمس سنوات الأولى بحق الإعانة الاجتماعية). إلا أن الثمن الفادح الذى ينبغى أن يدفع يتمثل فى تقسيم المجتمع للمواطن وتصنيفه وفقًا لرتب ودرجات أولى وثانية.

وهذا هو ما تدور حوله حاليًا المناقشات والجدل فى هولندا: إذ إن لنماذج الجرين كارد ونماذج الاندماج (لمهاجرى العمل والزواج) وجودا داخل نظام التأمين الاجتماعى ....إلخ، حيث يتم اختيار مهاجرين ذوى تعليم عال؛ لاتخاذ وتطبيق حسابات الإنفاق والإيراد على شئون الهجرة باستثناء هجرة اللجوء .

5- التضامن والاختلاف؟

كيف تتوافق الجماعة أو بالأحرى الترابط الاجتماعى والاختلاف مع بعضهم البعض؟ وكيف تؤثر القضايا المختلفة مثل مذهب الفردية والعولمة وزيادة الاختلاف والتنوع على التضامن غير الرسمى فى مجتمعنا؟ والمقصود بالتضامن غير الرسمى فى هذا السياق كل من رأس المال الاجتماعى واتحاد الشركات والتضامن غير الرسمى وترابط الجماعات، الذى يمتد بدءًا من المجانية الخيرية المنظمة وحتى مساعدات الجيرة البسيطة التلقائية والإعانات الأسرية (مفهوم المجتمع المدنى فى الجدل الدائر حاليًا).

ترتكز كل إنجازات ومكاسب دولة الرعاية وتتأسس على مفهوم التضامن الذى لا يشمل التضامن الرسمى فحسب (التضامن الحكومى الموجه "البارد ")، بل يشمل أيضا التضامن "الدافئ" أو التضامن غير الرسمى. والسؤال الهام والأساسى الذى نطأ به منطقة الخطر (على الأقل فى بلدان مثل ألمانيا وهولندا اللتين وسمتهما حروب القرن العشرين بالندوب والجراح) والذى يطرح نفسه الآن فى البلدان بدءاً من هولندا وحتى أمريكا (انظر كتاب هنتنجتون الجديد عن انهيار الهوية الأمريكية، وصدام الحضارات فى نطاق الحدود الأمريكية). والسؤال هو: إلى أى مدى نكون فى وضع يمكننا من الإبقاء على الترابط الاجتماعى والحفاظ على المجتمع فى ظل ظروف التعددية الشكلية. والاختلافات الثقافية؟ لا يقصد هنا الاختلافات العرقية الثقافية فحسب بل يقصد أيضا تنوع أساليب الحياة التى نشأت فى ركب كل من مذهب الفردية ودحض الأيديولوجيات والتأميم ،....إلخ. ويتمثل مفهوم القيم الرئيسى بل والمشكلة الأساسية لمجتمعنا فى التعددية الشكلية. وقد قال عالم الاجتماع ريتشارد زينيت **Richard Sennet**[(1)]: **Difference creates indifference** أى الاختلاف يخلق اللااختلاف -أو الاختلاف يضع حالة التساوى. أما السؤال الذى يترتب على هذا فهو: ما مدى الاختلاف والتنوع الثقافى الذى يتحمله مجتمع ما دون أن يتفتت أو يتمزق؟ وهل يمكن لدول الرعاية ذات التضامن والتيار الجماعى الإجمالى الترابطى مثل الدول الأوربية أن تجابه وبشكل محدد مطالب التعددية الشكلية والاختلاف؟

لا تحتاج مجتمعات الهجرة إلى التضامن الحكومى المنظم فحسب، بل تحتاج أيضا إلى التضامن غير الرسمى من أجل تكوين الروابط التى تجمع بين أعضائها، تنشأ مثل هذه الروابط فى الوقت الحالى فى هولندا وألمانيا عند الحدود العرقية الثقافية الفاصلة وداخل الجماعات العرقية المميزة. وهو الأمر الذى يدعو إلى

---

(1) ريتشارد زينيت: عالم أمريكى من أصل روسى ولد عام 1943 بمدينة شيكاغو يعمل أستاذا لعلم الاجتماع الاقتصادى بلندن وأستاذا للدراسات الانسانية بجامعة نيويورك.. فاز بجائزة هيجل التى منحته إياها مدينة شتوتجارت لعام 2006 .

القلق، إذ يكمن هنا خطر الإقصاء المتبادل والمواجهة الثقافية. إننا نحتاج بدلاً من ذلك إلى تضامن قوى متين بين الجماعات، وخاصة بين السكان الأصليين القدامى وبين الوافدين الجدد. وعلى حد قول عالم السياسة الأمريكى روبرت بوتنام فإن الأمر يتوقف على إقامة الروابط ومد الجسور (حيث تعمل الروابط بين الجماعات خارجيًا على احتواء الأفراد ذوى النشأة الاجتماعية المختلفة).

أما فى مجتمعات الهجرة الناشئة فتعلو سيادة التضامن الداخلى للجماعات - (حيث يكون التميز من خلال الحدود الثقافية العرقية الفاصلة فى المجتمعات المتوازية) فوق الروابط التى تمتد وتتجاوز تلك الجماعات. هذه هى مسألة البعد الاجتماعى وإمكانيات التلاقى والحراك الاجتماعى وكذلك توجيه التحرك الوطنى والولاء، لعله يمكن أن يقال إننا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام مرحلة جديدة للفكر الاجتماعى: وفقاً لرأى المفكر الكلاسيكى تونيز فإن التبعية أصبحت للمجتمع والآن لشكل المجتمع الجديد المصوغ بحسب العولمة والتعدد العرقى، الذى من شأنه أن يفرز أشكالاً أخرى من التضامن (هذا ما نأمله) أو قد يولد مصادر جديدة للتوترات الاجتماعية. وقد أدرك الاجتماعى المعروف دوركايم[1] أن هناك تحولاً أساسيًا يحدث للمجتمعات فى نهاية القرن التاسع عشر: فقد ظل التضامن يقوم ويتأسس طيلة قرون من الزمان على تجانس القيم والمعايير لدى المجتمعات الصغيرة. وفى ظل التحول إلى التصنيع ونظام إعادة التوزيع فى العمل نشأ مجتمع غير متجانس، أصبح أعضاؤه مرتبطين بشدة بظروف سد وإشباع الاحتياجات، مما أسفر كنتيجة لذلك عن رابطة اجتماعية جديدة ، حيث تحول الفرد من التضامن العضوى إلى التضامن الميكانيكى الآلى.

---

[1] دوركايم : هو إميل دوركايم (1858-1917) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى ، يعتبر أحد مؤسسى علم الاجتماع الحديث ، وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب فى أن واحد.

إن الأمر يبدو تماماً كما لو أن تحولاً أصاب مجتمعنا من جديد ليصير أكثر تعقيدا وتنوعا. حيث يؤدى كل من العولمة والهجرة ومذهب الفردية إلى خلق روابط جديدة واختفاء روابط أخرى قديمة. هل نستطيع فى هذه الظروف والأحوال أن نمد جسورًا، وأن نطور أشكالاً جديدة للتضامن للربط بين السكان الأصليين القدامى وبين الوافدين الجدد؟ ويشكل وجود مؤسسة المجال العام والقطاع الشامل عاملاً هامًا؛ إذ إنه فى كثير من الأحيان تكون هذه المؤسسات ذات معايير كبيرة ومجردة ومجهولة، بدرجة لا تمكنها من أن تكون عادلة بشأن التباين والاختلاف المتزايد. كما أن هناك أيضاً بعض أمور غاية فى الأهمية : إننا يجب علينا أن نمنع المهاجرين فى مجتمعنا من بناء وتكوين طبقات تحتية على مر الزمن؛ إذ علينا أن نحسن وضعهم الاجتماعى – الاقتصادى وكذلك وضعهم الثقافى (عن طريق إتاحة فرص أفضل للتعليم وخفض نسبة البطالة). كما أن هناك سؤالاً أخيرًا يجب أن يطرح: هل سنكون قادرين على إيجاد مفهوم "نحن الكبرى"، هوية مقسمة جديدة، بمعنى أن يكون ذلك مثل الأمريكيين الذين لديهم إيمانهم أو وطنيتهم؟ أم يجب علينا أن نخشى من قيام ثورة فاقدى الحداثة أو من نشأة مجتمع تميزه خطوط فصل عرقية مع هروب البيض؟

كانت هذه بعض أهم التساؤلات التى تهم جميع من يريدون أن يعبروا عن رأيهم حول المجتمع المدنى والعدالة الاجتماعية .

العــدالة – التصــور الفلســفى لدى ليونارد نيلســون
أودو فــورهــولت

قبل تناول التصــور الفلســفى القاطع لنظرية العدالة الذى قدمــه ليونــارد نيلسون تفصيلاً، سنقوم بعرض ملاحظات تمهيدية عامة حول مــصطلح العدالـــة ، دون أن نرقى إلى مســتوى الكمال. والعدالة موضوع تتناوله كــل مــن الفلــسفة السياسية، وعلم الأخلاق المعيارى، بالإضــافة إلـــى الفلــسفة القانونيـــة. وتلعــب الخطابات التى تتحدث عن العدالة دورًا هامًا فى تاريخ الفلسفة منذ القـــدم. ويُبـــين الخطاب العلمى الحالى الدائر حول موضوع العدالة مدى أهميتها فى الوقت الراهن (قـــارن هيـــنش 2002"Hinsch 2002" و هـــوفى 2000 "Höffe 2000" وهـــــوم/ســــكارانو 2002 "Hom/Scarano 2002" وكيرســـتنج 2000 "Kersting 2000" و كيرســـتنج 2002 وكـــريبس 2002 "Krebs 2002" وليبـــيج 2004 "Liebig 2004" وكـــذلك شـــــفايدلر 2004 "Schweidler 2004").

وتحظى العدالة كفكرة أساسية باعتراف إنساني عام، ولكن تأسيس العدالـــة ذاتيا، وكذلك مبادئها التفصيلية هى موضع خلاف ونقاش فى الخطـــاب العلمـــى. وتعتبر العدالة، بوصفها من أهم الفضائل للسلوك الإنسانى ، معيارًا لتقييم الأفـــراد والمجتمعات على حد سواء. والعدالة باعتبارها موقفًا أخلاقيًا من ناحية، يمكـــن أن تكون فضيلة من الفضائل، لكنها من جانب آخر مبدأ عام ومقيـــاس للحكـــم علـــى معايير القانون. فمنذ العصور الوسطى أصبحت العبارة المتوارثة عن فكر العدالـــة الإغريقى والرومانى، التى تقضى بأن العدل هو أساس الملك، مبدأ أساسيًا لفلـــسفة الدولة. وإن كان واجب الحكام المتمثل فى تحقيق العدل يقابله على الجانب الآخـــر حق المحكومين فى مقاومة الظلم. والجدل السياسى عن العدالة يتمثل فـــي مـــسألة

التوزيع بصفة خاصة. وقد كانت المساواة فى توزيع الفرص هى المبدأ الليبرالـــى، وكل حسب قدراته الإنتاجية هو المبدأ الاشتراكى، وكل حسب احتياجاته هو المبـــدأ الشيوعى للعدالة. وهناك نقطة اختلاف أخرى، وهى مدى ضرورة تحقيـــق مبـــدأ المساواة الأساسية لكافة البشر فى شكل العدالة فى توزيع فرص البداية، أو العدالـــة فى توزيع الفرص لتحقيق الغايات، ويؤيد مذهب الليبرالية الـــسياسية مبـــدأ تكـــافؤ الفرص، بينما تطالب الاشتراكية (الديمقراطية) بالمســـاواة فى النتائج.

أفلاطـــون:

ويجب أن يعود أى تحديد للعدالة إلى التعريف الأفلاطونى ليا، الـــذى كـــان يرى أن العدالة تكمن فى أن يؤدى كل شخص ما عليه. ويرى أفلاطون أن العدالة فضيلة ناتجة عن أمهات الفضائل (الحكمة والشجاعة والعقل)، فيجب على كل فرد التكيف مع نظام الأشـــياء وانتهاج الســـلوك المناسب لمكانته.

ويقدم لنا أفلاطون فى كتابه "الجمهورية"، وهو عمله الرئيسى الخاص بفلسفة الدولة، صورة للدولة المثالية، التى تقوم على أساس من التوزيع العـــادل للثـــروات والعمل. ويقسم أفلاطون جمهوريته إلى طبقة الصناع والفلاحين، وطبقة الحـــراس أو المحاربين، وطبقة الحكام. وهذه الطبقات تماثل المكونات الثلاث للنفس البشرية (العقل والروح والاستعداد)، والمكونات النفسية الثلاثة تتميز بالفـــضائل الثلاثـــة، وهى العقل والشجاعة والحكمة. فالعدالة طبقا لنظرية الطبقات التى يقدمها أفلاطون تمثل التناغم بين الفضائل الثلاث أو العلاقة الصحيحة بين الطبقات الـــثلاث ســـواء بالنسبة للفرد أوالدولة. وتتمثل العدالة فى قيام كل طبقة من الطبقات الثلاث بتنفيـــذ واجبها الأساسى أو كما قال أفلاطون أن يؤدى كل شـــخص مـــا عليـــه. ويحـــدد أفـــلاطـــون العدالة بأنها أعظم ثروة إنسانية، والهدف الأسمى لحكم الدولة، والتى لا وجود للجماعة الإنسانية أو الإلهية بدونها.

أرسطو:

أما العدالة لدى أرسطو فهى القيمة الأساسية للتعايش الإنسانى، التى تطالب الإنسان فى سلوكه الفردى وكذلك فى سلوكه تجاه المجتمع برمته، بإعطاء كل فرد ما يستحقه ومعاملة الكل بالمثل.

وقد قام أرسطو بالتمييز فى العدالة بين نوعين: العدالة التعويضية (تحقيق المساواة) والعدالة التوزيعية (التقسيم). وتسود العدالة التعويضية أو المساواة بين الأفراد الذين يتساوون جميعًا أمام القانون، إذا ما التزم الجميع بالعقود أو الاتفاقات التى تم إبرامها، وفى حالة عدم الالتزام بها، فلا بد من تقديم تعويض كتسوية حفاظًا على عدالة المساواة. وهذه العدالة تختص بالأشخاص المختلفين بطبيعتهم، وإن كانوا طبقًا للعقد أو الاتفاق يحظون بنفس الحقوق القانونية.

أما العدالة التوزيعية فهى تنظم العلاقة بين واجبات الفرد تجاه المجتمع طبقا لمبدأ " يحق لكل فرد الحصول على حقوقه "، ومن جانب أخر تحدد واجبات الدولة أو المجتمع تجاه أعضائه. هذا يعنى أن مفهوم العدالة عند أرسطو يعتمد على ارتباط الأشياء ببعضها البعض أى أنها أمر نسبي.

وبعد ستة عشر قرنًا من الزمان قام توماس فون أكوين بإعادة تناول الشكلين الأساسيين للعدالة الأرسطية. وبعده قام أوجستينوس بالتفريق بين عدالة الدولة الدينية، وعدالة الدولة العلمانية، على أساس أن العدالة فضيلة فردية وليست التزاما سياسيًا عامًا يجب المطالبة به. فعدالة المساواة (التعويض) تحفظ المساواة المطلقة بين واجبات وحقوق كل فرد. أما عدالة التوزيع (التقسيم) فهى تحدد واجبات وحقوق كل فرد تجاه المجتمع.

العدالة الوضعية / **Lagal Positivism**):

تنكر العدالة الوضعية عند (جون أوستن **"John Austin"** وهانس كيلسن **"Hans Kelsen"**) الأساس التشريعى للعدالة، وتضع القانون على قدم

المساواة مع المعايير – الإيجابية – السائدة بالفعل فى الدولة. مفرقة بينه وبين الحق الطبيعى. وتتميز العدالة الوضعية بطابع التشكيك لأن تحقيق العدالة لا يعتبر من شروط تطبيق القانون الوضعى. فالعدالة الشكلية تشترط الفصل بين القانون والأخلاق. والقانون الذى تم الإقرار بشرعيته من جانب سلطة الدولة أو الحاكم يجب اتباعه بغض النظر عن عدالته أو ظلمه.

النفعية (Utilitarismus/Utilitarism):

النفعية عند (جيريمى بنتام "Jeremy Pantham" ، وجون ستوارت ميل "John Stuart Mill") تتخذ النفع معيارًا لتحديد القيمة الأخلاقية للسلوك. وينقل بنتام مبدأ هاتشيسون بأن أقصى سعادة لأكبر عدد هى مبدأ العمل السياسى. ولا ينظر للعدالة، باعتبارها فكرة أخلاقية لأن السلوك الأفضل أخلاقيًا هو الذى يوفر أقصى قدر من الخير والسعادة لأكبر عدد من الأشخاص. لكن ميل غيّر وجهة النظر الرقمية البحتة هذه وفرّق بين النفع الأعلى والنفع الأدنى وقيَمها تبعًا لذلك

نظرية الأنظمة:

أما نيكلاس لومان (Niklas Luhmann) فهو يعبر فى نظريته عن الأنظمة الاجتماعية عن وجهة نظر أساسية مجردة من الأخلاق. وهو يرفض بشدة شيوع حق العدالة فى التطبيق العام. فالأخلاق العامة السارية فى كل مكان لم يعد لها شرعيتها أو ما يسوغها فى عصرنا الحالى. والمجتمعات الحديثة تتكون من العديد من الأنظمة الجزئية المتنوعة ذات المرجعية الخاصة، والتى يتم تحديدها وتغييرها تبعًا للوظيفة الخاصة لكل منها.

راولـــــس (Rawls):

وقد أعرب جون راولس فى السـبعينيات عن معارضته للتشكيك النظـري فى العدالة. ففى مؤلفه الشهير المؤثر "نحو نظـرية العدالــة" (A Theory of Justice) يقدم بالحجج والبراهين عقد نظرية جديدة للعدالة يقوم على إرساء مبادئ دولة الرفاهية العصرية، التى تقوم على التوزيع العادل للموارد الاقتصادية، وتكافؤ الفرص الاجتماعية مبتعدا عن التفسيرات المرتبطة بالنظريات النفعيــة المحــضة. ويطرح راولس سؤاله الأساسى والجوهرى عن كيفية التوزيع العــادل للخيــرات الاقتصادية والفرص بالمجتمع.

ويريد راولس التوصل إلى معايير عامة شاملة، وذلك بإجراء تجربة فكرية مع أفراد أحرار ومتســاوين وذلك بإعادتهم إلى حالة بدائية خيالية بعيدا عن جميع المؤثرات غير الموضوعية والعاطفية بحيث يمكنهم التوصل إلى اتفاق حول مبادئ مجتمعهم، والتوفيق بين الحقوق والواجبات.

فالمجتمع يكون عادلاً، عندما يتفق جميع المشتركين علـــى ذلـــك، وتحــت شروط عادلة ومنصفة. ويحتل الإنصاف دورًا هامًا فى تصور العدالة لدى راولس. فكل من يتمتع بميزات أو حقوق مجتمع ما عليه المشاركة فى واجبات والتزامــات هذه الجماعة.

ويشترك جميع أفراد المجتمع فى نفس الحقوق والحريات الأساســية التــى يجب أن تتفق مع حريات الآخرين. ويحدد راولس دور العدالة باعتبارهــا فــضيلة من فضائل المؤسسات السياسية والاجتماعية والتى يكمن دورها فـــى تخــصيص الحقوق والواجبات وتوزيع السلع.

ويطالب راولــس بحصول جميع أفراد المجتمع على نفس السلع الأساســية التى تلغى تلك الفوارق التى قد تكون موجودة منذ مولد كل فرد أو بدايـــة حياتــه. ويجب أن يتم توزيع الممتلكات الأساسية طبقا لمبدأين. الأول هو ضمان التوزيـــع

العادل للحريات الأساسية والحقوق السياسية. فمن وجهة نظر راولس لا يصح جعل رفاهية الفرد لأسباب أو اعتبارات متعلقة بتحقيق العدالة تابعة لرفاهية المجتمع وملحقة بها. فعدم المساواة جائزة فقط إن كانت تأتى بالنفع على أقل الأفراد حصولاً على النفع. ففكرة عدم المساواة من منطلق العدالة الاجتماعية والاقتصادية تكون لها مسوغاتها فى حالة واحدة فقط هى أن تأتى بأكبر نفع ممكن على أقل أعضاء المجتمع. فجميع الأفراد الذين يتمتعون بنفس القدرات والمهارات – وذلك هو مبدأ راولس – يجب أن يتمتعوا بفرص حياة متشابهة. ويكمن هدف راولس فى تحرير فرص البدء الفردية لكل شخص من العوامل العرضية العشوائية الخاصة بالاختلاف فى الأصل أو المنشأ الاجتماعى. فالسوق الاقتصادى له أهداف وظيفية أخرى وليس مسئولاً عن تهيئة الظروف الاجتماعية المتساوية.

وقد تناول راولس الاعتراضات المختلفة وأدخلها فى تصوره للعدالة الذى قدمه فى كل من كتابه الذى ظهر فى عام 1993 باسم " الليبرالية السياسية " (Politicial Libralism)، وكذلك فى أطروحته الجديدة التى نشرت عام 2003 تحت اسم " العدالة باعتبارها إنصافاً".

فالتسر (Walzer):

يطالب ميخائيل فالتسر بنظام المساواة المركبة، هذا يعنى قيام شبكة من العلاقات التى تمنع الهيمنة والسيطرة. والفرضية فى نظرية المجتمع التى يقدمها فالتسر هى وجود أوساط أو مجالات اجتماعية متباينة. فهو يريد تجنب تعميم مبدأ واحد للعدالة. فلا يجب أن يحصل أى شخص على ميزة اجتماعية لمجرد تمتعه بميزة أخرى. ويرفض فالتسر منطق التوزيع العام على أوساط المجتمع المختلفة، فكل وسط له قواعده الخاصة فى التوزيع التى لا يجب تعميمها على الأوساط الأخرى ونقلها إليها. ولتحقيق العدالة يجب أن تكون هناك ثروات لا تتعلق فى توزيعها بالمال. ويعرض فالتسر مثالاً على ذلك فى صفقات المقايضة أثناء الحرب الأهلية الأمريكية أو فى حرب فيتنام، ويؤكد ذلك بمجموعة من

الأشـــياء التى لا يجب أن تكون قابلة للـــشراء بالمـــال (الأشـــخاص، الـــسلطة السياسية، العدالة ... إلخ). وتشمل أيضا خـــدمات الرعايـــة الأساســـية والتعلـــيم المدرسى التى يجب أن تبنى على مبدأ العدالة وحاجات كـــل فـــرد علـــى حـــدة. وباستخدام الحجج القائمة على مذهب الجماعية يعطى ڤالتســـــر الأولويـــة لكـــل سياق اجتماعى ملموس على مبدأ التوزيع العام، لأن كل مجتمع يقوم فـــى النهايـــة بتحديد قواعـــد التوزيـــع الخاصة به.

ســـــــــين (Sen):

أما ســـين فهو يفهم العدالة على أنها العمـــل المحـــدد ذاتيًـــا، وهـــو الأداة الأساسية لتحقيق العدالة الاجتماعية، وذلك بالنظر إلى الجانب الفعال للفـــرد كمـــا أشار إليه أرسطو. وهى بذلك تعطى الإنسان المقدمات الضرورية للتعرف الـــذاتى على فرص الحياة، واختيارها ثم تحقيقها. فالقابليات "**capabilities**" هى إمكانات الفرد لتحقيق الســـبل المختلفة. أما الحريات الـــسياسية، والفـــرص الاجتماعيـــة، والضمانات فهى مقدمات هامة لتطوير القدرات. فهى التى تفتح للفـــــرد فـــرص الحياة المقررة ذاتيًا. ويعتبر ســـين غياب الجوع، واختفاء سوء التغذية والأمراض المستعصية، والقدرة على القراءة والكتابة، والمشاركة فى الحياة السياسية، وكـــذلك حرية التعبير عن الرأى – من الحريـــات الأساســـية. ويُعـــرِّف ســـيـــن العدالـــة الاجتماعية بأنها " المساواة فى القابليات " **(equality of capabilities)**.

تصـــور العـــدالة عند ليونارد نيلســـون [1]:

إن النظرية المتكاملة التى قدمها الفيلسوف والسياسى وعالم التربية القادم من مدينة جوتنجن ليونارد نيلسون (ڤارن ماير 1989، فرانكى 1991، ليونارد نيلسون فـــى دائـــرة المناقـــشة 1994) **"Leonard Nelson in der Diskussion,**

---

[1] فورهونت 1998.

1994" هى إحدى الصياغات النظرية الأولية القليلة فى مجال التعليل المعيـــارى للعمل السياسى والذى يمتد من التحليل الفلسفى إلى التوجيه السياسى.

ويعتمد نيلسون على الفلسفة التطبيقية التى أرسى دعائمها إيمانويل كانــت، وياكوب فريدريخ فريس (Jakob Friedrich Fries) والتى تطالــب بالتعليـل الفلسفى للمعايير الأخلاقية الأساسية، وخاصة فى تعليل العدالة. ويتبنى نيلـسون، مثل هيرمان كوهن (Hermann Cohen)، اتجـاه كـانتى يـسارى (قــارن ماير Meyer 2005). وقد قام بتطوير نظرية تربوية استنبطها من فلسفته، وحاول تطبيقها فى مدارسه الخاصة (قارن فورهولت Vorholt 1984).

ويعتبر نيلسون ممثلاً لاشتراكية أخلاقية ليبراليــة متحــررة (قــارن مــاير 1994) فى ألمانيا، فقد أخذ من فلسفته التطبيقية النتيجة الحتمية لها، وهى الالتــزام بوضع المعرفة النظرية المكتسبة موضع التنفيذ، والتى من شأنها ضــمان الحفــاظ العادل على كرامة جميع الأفراد بنفس الدرجة (قارن ماير 1987، مــاير 1995، فورهولت 1999). ولتحقيق ذلك قام بتأسيس منظمات سياسية خاصة (قارن لينك Link 1964 وفورهولت 1991، فورهولت 1995).

وفى عمله الرئيسى " نقــد العقل التطبيقي" (Kritik der praktischen Vernunft) الذى نشــر فى عام 1917 قام نيلسون باستنباط قــانون للأخــلاق ينظم العلاقات بين الأفراد (قارن برانت 2002) . ويقسم قــانون الأخــلاق إلــى الاستنباط ، وهو التفسير النهائى للقانون (قارن فورهولت 1998أ، ص 52 ومــا يليها) وإلى المضمون أو المحتوى. ويجدر هنا الإشارة إلى أن مـضمون قــانون الأخلاق يظل ساريا بغض النظر عن عملية التعليل التى يجب رفضها هنا ، كمــا أنه يتوافق مع صور أخرى من التعليلات والحجج والبراهين. فلا يجب العــدول عن قانون الأخلاق لمجرد رفض عملية التعليل التى قدمها نيلــسون، خاصــة وأن قانون الأخلاق غير مرتبط ارتباطا مباشرا بعملية التعليل هذه. وقد صاغ نيلــسون المضمون الأساسى لقانون الأخلاق قائلاً : " يتمتع كل شخص فى حد ذاته بــنفس

الكرامة التى يتمتع بها الآخرون." (نيلسون 1972، ص 132). وقد ربط نيلسون هذا القانون بثلاثة شروط:

- ليس هناك أهداف جديدة، بل يتم ربط الأهداف الحالية بشرط معين.
- لا يكون الربط بشرط إلا مراعاة لمصالح الأخرين، فقانون الأخلاق ينظم فقط ذلك السلوك الذى يجعلنا نتفاعل مع الآخرين.
- يجب أن يشمل القواعد التى يجب التقيد بها فى سلوكنا بالنسبة إلى علاقتها بمصالح الأخرين.

ولا يشمل قانون الأخلاق المطالبة بتحقيق الأهداف الوضعية، بل يقدم إطارا لتسوية الصراعات إذا كان لها تأثير على مصالح الأخرين. أما فى حالة عدم التأثير على الأخرين فإننا نتمتع بحرية السلوك والتصرف. وقانون الأخلاق هو قانون سلبى بمعنى أنه يمنع سلوكا معينا بشكل مباشر. ولكى يمكن أن يدخل قانون الأخلاق فى حيز التنفيذ يجب أن يكون هناك أولا سبب لاستخدامه، أى أنه لا يملى سلوكا معينا بطريقة وضعية. وكرامة الإنسان هى المعيار الذى يحدد قانون الأخلاق السلوك على أساسه: " حافظ على المساواة فى كرامة الإنسان أو : تصرف بعدالة." (نيلسون 1972، ص 136). ويمنح قانون الأخلاق كل الأشخاص حقوقا متساوية فى احترام مصالحهم.

والمطلوب أن يكون هذا القانون ملزما فى تنظيم العلاقات بين الأفراد باعتباره دستورا للعدالة. ولما كان جميع الأشخاص يتمتعون بنفس القدر من الكرامة فإنه يمكن فهمه على أنه دستور المساواة الشخصية. لكن مبدأ المساواة لا يطلب: المساواة فى الطبيعة الفعلية للأشخاص ، ولا المساواة بالنسبة لقيمة الشخص، ولا الحق فى المعاملة المتساوية.

ويتعلق قانون الأخلاق فقط بتضارب المصالح التى يمكن فيها تحقيق مصالح شخص واحد فقط. وقد استنبط نيلسون منه مبدأ الموازنة والترجيح التالى: " لا تقم

أبدا بالأفعال التي قد لا تستطيع الموافقة عليها إن كانت مصالح الآخرين المتـأثرة بهذه الأفعال هي مصالحك أنت." (نيلسون 1972، ص 133). لكن يجب إضـافة قاعدة أخرى إلى مبدأ الموازنة والترجيح تسمح بترتيب الأولويات بين المصالح المتنافسة. ولتنفيذ ذلك اقترح نيلسون – فيما يشبه تجربة مناجاة ذهنية فردية – تخيل المصالح المختلفة المتنافسة على أنها موجودة داخل شخص واحد لكي يمكن تجريدها من الفروق الفردية بين الأشخاص. وطبقًا للتعريف الافتراضي يجب تفضيل تلك المصلحة التي ستتضح أنها هي المصلحة التي تستحق التفضيل.

وقد قدّم نيلسون فيما بعد لهذا المبدأ الذي أطلق عليه " مبدأ التجريد من التحديد الرقمي " (نيلسون 1972، ص 518) مقترحًا لمنهج بديل. فبدلاً من تخيل توحيد جميع المصالح الموزعة على أشخاص متعددين داخل شخص واحد، يمكن أن نضع أنفسنا بالتوالي محل هؤلاء الأشخاص المتعددين للوصول إلى المصلحة الأفضل. (نيلسون 1970 ، ص 132) ومن أجل الوصول إلى هذا التحديد يجب إدخال معيار آخر لدعم اتخاذ القرار. وقد أطلق عليه نيلسون "مبدأ اختزال المصالح ". وفي نظريته عن المصالح الحقيقية يفرق نيلسون بين المصالح الدُنيا أو الأقل قيمة والمصالح الأعلى أو القيّمة، وكذلك بين المصالح الذاتية والمصالح الموضوعية. " إن أفضلية مصلحة أمام المصالح الأخرى المتصادمة معها تتحدد حسب قوة وأهمية تحقيق هذه المصلحة بالنسبة لشخص كامل التعليم والثقافة، إذا كانت صفة " شخص كامل التعليم والثقافة" تعني أنه يتمتع بالإدراك الكامل، بحيث يفضل دائمًا ما استطاع إدراكه بأنه الأكثر قيمة على ما أدركه بأنه الأقل قيمة." (نيلسون 1913، ص 13).

والمصلحة الموضوعية هي الاهتمام بقيمة الحياة في حد ذاتها، وهو الاهتمام بتحديد عاقل للذات. (نيلسون 1976، ص 118). " إن أهم ما يميزها هو أن التنافر بين القوة وقيمة المصالح لا وجود له فيها". (نيلسون 1972، ص 252). من الثابت أن نيلسون يتفق هنا مع نماذج الصراعات الاجتماعية النظرية الحديثة. فهو

يفترض وجود مصالح مختلفة، وبناء عليه صراعات متعددة يجب القيام بحلها في إطار من القواعد المحددة التي يمكن تعميمها. وهذان المنهجان اللذان قدمهما نيلسون لموازنة وترجيح المصالح تنسبهما الفلسفة المعاصرة إلى فلاسفة آخرين: أسلوب موازنة وترجيح المصالح للتعريف الافتراضى لريتشارد م. هاري، ونموذج التعريف التتابعى لكلارنس إرفنج لويس (بيرنباخر 1998، ص 18، قارن شروت 1998).

ويجب توجيه النقد إلى مصطلح " الشخص الكامل التعليم والثقافة " بعد ظهور نظريات التعليم الحديثة القائمة على مبدأ " التعلم مدى الحياة"، فتصور نيلسون الجامد للتعليم غير كاف هنا. وكانت جريتى هنرى هيرمان (Grete Henry-Hermann) – وهى إحدى تلميذات نيلسون – قد أثبتت أنه لا وجود لمعيار واحد لموازنة وترجيح المصالح، وأن فكرة الشخص الكامل التعليم والثقافة غير متحققة حتى، كتصور مثالى، لأن مبدأ الموازنة والترجيح هنا قد تم وضعه "وبعقلية أنانية تدعو للدهشة" كمعيار لجميع الآخرين (هنرى هيرمان 1985، ص 52). وقد أقر بيرنباخر بأن هذه النظرية هى "تضليل محض" لعدم وجود أى علاقة أو ارتباط بينها وبين الآمال والرغبات الفعلية أو الافتراضية للأفراد، بل مُنِحت لهم على أساس تصور مثالى مسلم به للتعليم (بيرنباخر 1995، ص 146).

وقد أدخل نيلسون قانوناً للعقاب أو القصاص كمقابل لقانون الموازنة والترجيح ويصوغه هكذا: "يجب أن تقبل عدم الاهتمام بمصالحك بنفس الدرجة التى تجاهلت بها مصالح الآخرين." (نيلسون 1972، ص 136). وقد قام نيلسون ، مثله مثل أغلب الاستدلاليين بالإفراط فى الثناء على نظرية العقاب أو القصاص (روس 1933، ص 391). وبينما كان القانون الأول متعلقاً بانتهاك المساواة – بمعنى أصح منع أى نوع من الانتهاك – فإن القانون الثانى يطالب باسترجاع المساواة.

لذا لم يطرح نيلسون السؤال الفلسفى العام عن أحقية وجود الدولة، بل كان يشغله فقط الأهداف التى يجب أن يخدمها، والطريقة المثلى لتنفيذ ذلك. فلا يمكن تحقيق العدالة إلا فى إطار وجود الدولة: " مساواة الجميع أمام القانون هو مطلب أساسى للحرية السياسية. فليس مطلوبًا أن يكون هناك حكام ومحكومون ، بل يجب أن يكون القانون نفسه هو الحاكم." (نيلسون 1910، ص 39). وواجب سلطة الدولة هو العمل على تحقيق التوازن والعدالة بين مصالح جميع أفراد المجتمع. " العدالة تقضى بوجود المساواة فى كرامة الإنسان، ولا تعنى المساواة فى الممتلكات المادية أو السلطات على إطلاقها. [...] لذا لا يجب المطالبة بالمساواة فى الممتلكات ، بل بحق كل فرد فى ممارسة العمل المناسب، وهذا يعنى العمل الذى يضمن للجميع إمكانية الحصول على الموارد المطلوبة لسد احتياجاتهم". (نيلسون 1910، ص 41).

وقد طور نيلسون نظريته الاجتماعية – قانون العدالة – فى كتابه " نظام نظرية العدالة الفلسفية والسياسية" **(System der philosophischen Rechtslehre und Politik)** والتى ترتكز على محاضراته فى الأعوام 1916 و1917. وقد قسم فى نظريته للعدالة المادية بتقسيم هذه المسلمات أوالفرضيات إلى أربع نظريات محددة (نيلسون 1976، ص 96 وما يليها). يجب أن يكون هناك أولا عقود تنظم طريقة التعامل بين أعضاء المجتمع الواحد لكى يمكن تحديد الحقوق القانونية لكل شخص وحمايتها، ولكى يمكن التعامل معها حسب القانون السائد. وقد طالب نيلسون علاوة على ذلك أن يخضع المجتمع لقانون وضعى يقوم بتنظيم الملكية. وثالثا يجب أن يكون هناك قانون عام فى المجتمع، يقوم بتوزيع الملكية طبقا لمبدأ المساواة بين الأشخاص. فأى تفضيل فى توزيع الدخول مقيد بشرط المساواة بين الأشخاص. وكما فصّل نيلسون فى موضع آخر لا يفرض مبدأ المساواة الشخصية الاعتناق الإيجابى لمصالح الآخرين، بل فقط عدم الإخلال بها. (نيلسون 1970، ص 139) أما النظرية الرابعة التى قدمها نيلسون فهى حق

القصاص أو التعويض. ويتطلب مبدأ المساواة الشخصية عند حدوث انتهاك متعمد لمصالح الآخرين ربط القانون العام بقانون العقوبات، والذى ينبع من القصاص بالمثل للضرر الناشئ.

وقد صور نيلسون مضمون قانون العدالة هذا قائلاً: " العدالة هى الحق. والعدالة هى القاعدة المتبادلة التى نبحث عنها للحد من حرية الأفراد فى تفاعلاتهم. فالعدالة لا تعنى شيئا آخر سوى المساواة بين الأشخاص، مما يعنى استبعاد خطر أى تفضيل يعتمد على التحديد الرقمى للأفراد." (نيلسون 1976، ص 90) وقانون العدالة ينص فقط على عدم المساس بكرامة الإنسان. وفى الاستنباط الذى قدمه نيلسون حول قانون تحقيق العدالة فى كتابه " نقد العقل التطبيقى" كانت العدالة هى المبدأ الوحيد الذى ظل باقيا بالنسبة لجميع الواجبات. (نيلسون 1972، ص 561). وقانون الواجبات هذا لا يطالب بالمساواة الفعلية بما يتبعها من اتساق وتماثل، بل أن تسمح بعدم استبعاد كل أنواع الأفضلية لشخص ما. وهو يطالب بمساواة الأشخاص كأفراد، وهذا يعنى ضرورة وجود سبب لهذا التفضيل. وقانون الأخلاق أى قانون مساواة جميع الأشخاص فى الكرامة، يقضى بأن يتمتع كل شخص مستقل، ودون النظر إلى التقرير الكمى لوضعه، بنفس القدر من الكرامة (نيلسون 1972، ص 520). ويوافق نيلسون هنا فريس **(Fries)** على رأيه مباشرة والذى أشار فى كتابه " النقد الجديد أو الأنثروبولوجى للعقل" **(Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft)** إلى الجملة الخاصة بمساواة الجميع فى الكرامة كمضمون لقانون العدالة. (فريس 1976، ص 77). ويصف نيلسون المجتمع الذى يضمن قانون العدالة أو قانون المساواة بين الأشخاص فيه حماية جميع أفراده من القمع والاضطهاد بأنه حالة العدل أو إقراره.

وقد أضاف نيلسون فضيلة الحرية إلى فضيلة المساواة باعتبارها من المثل العليا. وكان من الضرورى القيام بالتحديد الصحيح للعلاقة بين هاتين الفضيلتين. وعند اصطدام هاتين الفضيلتين يجب تحديد أفضلية إحداهما على الأخرى. وطبقا

لقانون الأخلاق لا يمكن أن يكون للمجتمع الذى لا ينتشر فيه مبدأ المساواة "أى قيمة مهما اقترب من مبدأ الحرية [...]. لذا فإن مبدأ المساواة له الأولوية والأفضلية فى حالة حدوث تعارض بينهما." (نيلسون 1913، ص 22) ويقوم هنا الحق فى المساواة بين الأشخاص بتحديد مبدأ الحرية الشخصية وتقييدها. وفى حالة تضارب المصالح أن يُقَدَّم مبدأ المساواة على مبدأ الحرية. وهذه هى نقطة الخلاف الأساسية فى الجدال القائم بين نيلسون ومذهب الليبرالية السياسية الذى يعطى الأولوية بشكل متحيز لمبدأ الحرية، ويقدمه على قناعته السياسية الأساسية التى تتمثل فى أنه مذهب اجتماعى ليبرالى حر. ولكن فلسفة نيلسون تقدم على الرغم من افتقادها لهذه القناعة الأساسية بعض نقاط الالتقاء الحديثة الهامة (قارن ماير 9، فورهولت 1998 ب).

المراجع:

Bimbacher. Dieter (1995): Rezension. in: „Zeitschrift für Didaktik der Philosophie". 4.jg., Heft 1. S. 146-147.

Bimbacher, Dieter (1998): Nelsons Philosophie –eine Evaluation. in: Zwischen Kant und Hare. Eine Evaluation Ethik Leonard Nelson. Frankfurt am Main, S. 13-36.

Brandt, Alexander (2002): Ethischer Kritizismus. Untersuchungen zu Leonard Nelsons ,Kritik der praktischen Vernunft´ und ihren philosophischen Kontexten. Göttingen.

Franke, Holger (1991): Leonard Nelson. Ein biographischer Beitrag unter besonderer. Berücksichtigung seiner rechts- und staatstheoretischen Arbeiten. Ammersbeck.

Fries. Jakob Friedrich (1967): Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Aalen.

Henry-Hemann. Grete (1985): Die Überwindung des Zufalls. Kritsche Betrachtungen zu Leonard Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft. Hamburg.

Hinsch. Wilfried (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten. Berlin.

Höffe, Otfried: Gerechtigkeit, München 2001.

Horn, Christoph/Scarano, Nico (2002): Philosophie der Gerechtigkeit. Frankfurt.

Kelsen, Hans (2002): Was ist Gerechtigkeit, Ditzingen.

Kersting, Wolfgang (2000): Teorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart.

Kersting, Wolfgang (2002): Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der gerechtigkeit und der Moral. Weilerswist.

Krebs, Angelika (2002): Gleicheit oder Gerechtigkeit, frankfurt.

Leonard Nelson in der Diskussion (1994), Frankfurt am Main.

Liebig, Stefan (2004): Verteilungsprobleme und Gerechtigkeit in modernen Gesellschaften, Frankfurt.

Link, Werner (1964): Die Geschichte des Internationalen Jugend-Bundes (IJB) und des Internationalen Sozialistischen Kampf-Bundes (ISK). Ein Beitrag zur Geschichte der Arbeitsbewegung in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Meisenheim.

Meyer, Thomas (1983): Die Aktualität Leonard Nelson, in: Vernunft – Ethik-Politik, Hannover, S. 35-54.

Meyer, Thomas (1987): Eine Philosophie für die Praxis, in: Wie Vernunft praktisch werden kann. Zur Aktualität des philosophischen Werkes von Leonard Nelson. Hrsg.: Philosophisch-Politische Akademie, o.O., S. 10-17.

Meyer, Thomas (1989): Philosophie, Pädagogik, Politik. Ihr Zusammenhang im Werk Leonard Nelsons, in: Krohn, Dieter u.a. (Hrsg.): Das sokratische Gespräch, Hamburg, S. 33-54.

المؤلفون في سطور:

رينيه كوبيروس:

(مواليد 1960)، حصل على درجة الدكتوراة، هو زميل بحث ومدير العلاقات الدولية في مؤسسة فياردى بيكمان (Taink Tank)، وعاء التفكير، المؤسسة الهولندية) ورئيس تحرير مجلة الاجتماع والديمقراطية Socialisme & Democratie.

رولف ج هانيسه:

(مواليد 1951)، درس بجامعي بيليفيلد وحصل على درجة الدكتوراه عام 1979، ثم الأستاذية 1984، وعين أستاذاً لعلم الاجتماع بجامعة بادربورن عام 1986، وأستاذ كرسي لعلم الاجتماع العام وعلم اجتماع العمل والاقتصاد بجامعة بوخوم عام 1988، مستشار علمي بمكتب المستشار الاتحادي في إطار "رابطة العمل" عام 1998.

فيلفريد هينش:

(مواليد 1956) درس الفلسفة وعلم الأدب واللغة، حصل على الدكتوراه عام 1984 والأستاذية عام 1997، عمل أستاذاً بجامعة لايبزيج وهايدليبرج، في عام 1998 أصبح أستاذاً للفلسفة العملية بجامعة زاربروكن، 2002 أستاذ زائر في الكلية الأوربية College d'Europe في بروجه (بلجيكا).

أورسولا نوتهيلا – فيلدفوير:

(مواليد 1960) درست علم اللاهوت الكاثوليكي وفقة اللغة الألمانية، مع دراسة مصاحبة لعلم التربية والفلسفة لمنصب المرحلة الثانوية الأولى والثانية بجامعة بون، حصلت على الدكتوارة عام 1990 والأستاذية عام 1997، وعملت عام 1999 أستاذاً.

أودو فورهولت:

(مواليد 1957) درس العلوم السياسية وعلم الاجتماع والتربية (تدريب ارتقائى)، حصل على درجة الدكتوراة عام 1990 والأستاذية عام 1997. يعمل مدرسًا خاصًا (للسياسة الداخلية والنظرية السياسية) فى قسم العلوم السياسية بجامعة دورتموند.

المترجمون فى سطور:

د.علا عادل عبد الجواد

مدرس الأدب الألمانى والترجمة بكلية الألسن جامعة عين شمس ومنسق مشروعات دعم الترجمة بالمركز الثقافى الألمانى معهد جوته لها العديد من الترجمات من وإلى الألمانية، منها: تاريخ الفن الألمانى الذى صدر فى إطار الشروع القومى للترجمة ومقتطفات من أعمال بريجيته كروناور ورواية الأرض الحدودية لشيركو فتاح (سلسلة الجوائز، هيئة الكتاب)، كنت طبيبا لصدام (دار الشروق)، الإطار الأوروبى المرجعى العام للغات (دار إلياس)، أمير اللصوص (دار إلياس)، وقاموس إلياس الحديث من الألمانية إلى العربية، وترجمة رواية عين القط لحسن عبد الموجود إلى الألمانية، إلى جانب أعمال أخرى كثيرة.

د. راندا محمد فوزى النشار:

أستاذ مساعد بقسم اللغة الألمانية بكلية التربية جامعة عين شمس نشرت لها عدة أبحاث فى مجال علم اللغة وتدريس اللغة الألمانية كلغة أجنبية وإشتركت فى ترجمة كتاب (أدباء أحياء) فى إطار المشروع القومى للترجمة.

ماجدة مدكور:

ولدت بالقاهرة فى منتصف الستينيات ونشأت بين مصر وألمانيا عملت كمترجمة فى عدد من السفارات العربية بألمانيا تعمل منذ عودتها إلى القاهرة فى ترجمة الكتب والأعمال الأدبية من وإلى العربية.

عماد ملاك نخيلة:

وُلد فى القاهرة 1970م، بعد تخرجه من جامعة القاهرة، كلية الآثار وحصوله على دبلوم الدراسات العليا فى الإرشاد السياحى بجامعة حلوان، عكف على دراسة اللغة الألمانية وآدابها من خلال المركز الثقافى الألمانى (معهد جوته بالقاهرة وبرلين) ثم عنى بترجمة الأدب الألمانى منن خلال المركز الثقافى النمساوى له ترجمات أغلبها من الشعر الألمانى.

التصحيح اللغوى: سلمان حسن

الإشراف الفنى: حسن كامل